

SOUS LA DIRECTION DE
Laënnec HURBON

docteur en Théologie (Institut catholique de Paris) et en Sociologie (Sorbonne),
directeur de recherche au CNRS et professeur à l'Université Quisqueya de Port-au-Prince

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)

Actes de la table ronde internationale
de Port-au-Prince
(8 au 10 décembre 1997)

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.ugac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.ugac.quebec.ca/index.htm>

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Sous la direction de Laënnec HURBON

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791). Actes de la table ronde internationale de Port-au-Prince (8 au 10 décembre 1997)

Paris : Les Éditions Karthala, 2000, 271 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 19 mai 2009 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : lhurbon@yahoo.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans, 12 points.

Pour les citations : Comic Sans, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Comic Sans, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

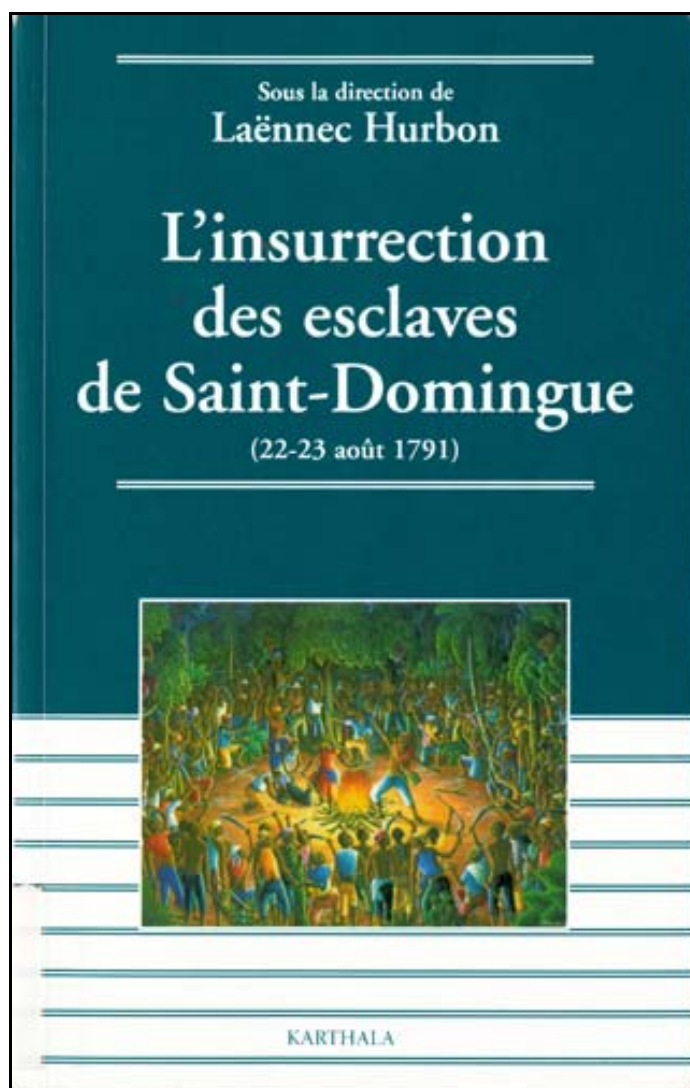
Édition numérique réalisée le 30 janvier 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Sous la direction de Laënnec HURBON

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)

Actes de la table ronde internationale de Port-au-Prince
(8 au 10 décembre 1997)



Paris : Les Éditions Karthala, 2000, 271 pp.

Couverture :

Cérémonie du Bois Caïman.

Tableau du peintre haïtien André Normif.

© Afrique en créations.

[4]

Cette publication a bénéficié du soutien de la Mission d'action et de coopération culturelle de l'ambassade de France en Haïti ainsi que de la Division des projets inter-culturels de l'UNESCO.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Les auteurs](#)

[Remerciements](#)

[Les institutions et organisations qui ont appuyé cette table ronde](#)

[Avant-propos](#), Laënnec Hurbon

[PREMIÈRE PARTIE](#)

La Révolution française et l'insurrection des esclaves à Saint-Domingue

1. [Florence Gauthier](#), "Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793) ?"
2. [Laënnec Hurbon](#), "Le clergé catholique et l'insurrection de 1791".
3. [Yves Benot](#), "À propos du droit à l'insurrection".
4. [Carolyn Fick](#), "La révolution de Saint-Domingue. De l'insurrection du 22 août 1791 à la formation de l'État haïtien."
5. [Vertus Saint-Louis](#), "Les termes de citoyen et Africain pendant la révolution de Saint-Domingue."
6. [Marcel Dorigny](#), "Le mouvement abolitionniste français face à l'insurrection de Saint-Domingue ou la fin du mythe de l'abolition graduelle."

DEUXIÈME PARTIE

La cérémonie du bois caïman entre mythe et réalité

7. Mbaye Gueye, "Les résistances à la traite négrière en Afrique."
8. Robin Law, "La cérémonie du Bois Caïman et le « pacte de sang » dahoméen."
9. David Geggus, "La cérémonie du Bois caïman."

TROISIÈME PARTIE

Pour une réécriture de l'histoire de la traite et de l'esclavage

10. Michel Hector, "Les traits historiques d'un protonationalisme populaire."
11. Leif Svalesen, "La traite des Noirs dano-norvégienne. Le négrier Fredensborg et la Route de l'esclave."
12. Carlo Celius, "L'esclavage au musée. Récit d'un refoulement."
13. Claude Moïse, "Pour un dictionnaire historique de la révolution haïtienne (1789-1804)."

QUATRIÈME PARTIE

Débats et annexes

Résumé des débats

Projets de la chaire UNESCO sur l'histoire de la traite et de l'esclavage

Présentation du musée de l'Esclavage

Lettre de Federico Mayor, directeur général de l'UNESCO

Résolution adoptant le 23 août comme « Journée internationale du souvenir de la traite et de son abolition »

Allocution de Mme Ana Maria de Oliveira, ministre de la Culture d'Angola et membre du Comité scientifique international de la Route de l'esclave

Allocution de M. Doudou Diène, directeur de la Division des projets interculturels de l'UNESCO

Allocution de Jacques Édouard Alexis, ministre de l'Éducation nationale et de la Culture d'Haïti

Allocution de Bernard Hadjadj, représentant-résident de l'UNESCO en Haïti

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

L'insurrection réussie de la nuit du 22 au 23 août 1791 des esclaves à Saint-Domingue est un événement inouï, sans précédent dans l'histoire universelle. Les textes rassemblés dans cet ouvrage constituent une contribution majeure à la recherche sur le sens et la portée de l'événement qui se situe à la genèse de la nation haïtienne. Un événement qui ouvre même temps la voie à la chaîne des abolitions de l'esclavage au XIXe siècle.

Cette table ronde internationale, organisée sous l'impulsion du projet Unesco « La route de l'esclave », démontre une fois de plus qu'on est encore loin de pouvoir dépouiller et analyser tous les documents cachés et inexplorés dans les archives de l'Afrique, de l'Europe et des Amériques. Le phénomène de la traite et de l'esclavage représente encore aujourd'hui et pour une large part un impensé du monde moderne.

Laënnec Hurbon, directeur de recherche au CNRS, est membre du comité scientifique international du projet UNESCO « La route de l'esclave ». Il est spécialiste des rapports entre religion, culture et politique dans la Caraïbe et auteur entre autres des Mystères du Voodoo (éd. Gallimard, 1993) et du Barbare Imaginaire (éd. du Cerf, 1988).

[5]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

LES AUTEURS

[Retour à la table des matières](#)

Jacques Adélaïde (Guadeloupe), historien, professeur à l'Université des Antilles et de la Guyane

Yves Benot (France), historien, auteur de plusieurs ouvrages sur la révolution aux colonies

Carlo Célius, historien de l'art

Jacky Dahomay (Guadeloupe), professeur de philosophie à la Guadeloupe

Jean-Michel Deveau (France), historien, professeur à l'Université de Nice

Doudou Diène (Unesco), directeur du département du dialogue interculturel et du pluralisme. Responsable du projet UNESCO : La Route de l'esclave.

Marcel Dorigny (France), maître de conférence à l'Université de Paris VIII

Carolyn Fick (Canada), professeur à l'Université, auteur du *The Making of Haïti (1991)*

Florence Gauthier (France), maître de conférence à l'Université de Paris VII

David Geggus (USA), Université de Floride (Etats-Unis)

Mbaye Gueye, professeur à la faculté des lettres et sciences humaines de l'université Cheikh Anta Diop, Dakar

Michel Hector (Haïti), historien, Société d'histoire et de géographie d'Haïti

Laënnec Hurbon (Haïti), directeur de recherche au CNRS (Centre national de la Recherche scientifique) (France)

Robin Law (Grande-Bretagne), historien, Université de Stirling, Royaume-Uni

Paul E. Lovejoy, York University, Toronto, et membre du Comité scientifique international de la Route de l'esclave (Canada)

Luz Maria Martinez Montiel, membre du Comité scientifique international du projet Route de l'esclave (Mexique)

Claude Moïse (Canada, Haïti), historien, professeur à l'Université de Québec à Montréal

Ana Maria de Oliveira (Angola), ministre de la Culture

Vertus Saint-Louis (France), professeur à l'École normale supérieure de Port-au-Prince (Haïti)

Joel Rufino Dos Santos, membre du Comité scientifique international de la Route de l'esclave, professeur à l'université fédérale Rio de Janeiro (Brésil),

Élisée Soumonni (Bénin), professeur à l'Institute of Liberal Arts, Emory University à Atlanta (États-Unis)

Leif Svalesen (Norvège), archéologue et membre du Comité scientifique international de la Route de l'esclave

[7]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Nous adressons nos plus vifs remerciements spécialement à Anne Lescot, chercheur en anthropologie religieuse, qui a collaboré à la mise au point définitive des diverses contributions qui sont rassemblées dans cet ouvrage. Ce travail nous permet aujourd'hui de disposer d'un premier corpus de textes sur cet événement central dans l'histoire de l'esclavage outre-atlantique et des abolitions.

Notre dette est grande envers Mme Ketty Dépestre, dont la générosité se passe de commentaires. C'est grâce à son travail que les Actes de la table ronde ont pu être saisis.

[8]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

Les institutions et organisations qui ont appuyé cette table ronde

[Retour à la table des matières](#)

- l'École normale supérieure de Port-au-Prince
- l'Université Quisqueya de Port-au-Prince
- l'Association des historiens de la Caraïbe
- La Société haïtienne d'histoire et de géographie
- *Chemins critiques*, revue haïtiano-caraïbéenne
- le Comité de réflexion sur les transitions démocratiques
- le Bureau national d'ethnologie de Port-au-Prince
- le CRESFED, Centre de recherche et de formation économique et sociale pour le développement
- la Chambre franco-haïtienne de commerce et de l'industrie
- le Centre pour la libre entreprise et la démocratie

[9]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

AVANT-PROPOS

Laënnec HURBON

[Retour à la table des matières](#)

La table ronde sur l'insurrection de Saint-Domingue de 1791 a été organisée du 8 au 10 décembre 1997 dans le cadre du projet international UNESCO de la Route de l'esclave. Elle s'est tenue sous la présidence de Mme Ana Maria de Oliveira, ministre de la Culture d'Angola et membre exécutif du bureau international de la Route de l'esclave. Au cours de cette table ronde ont pris la parole : Monsieur Jacques-Edouard Alexis, ministre de l'Éducation nationale et président de la Commission nationale de l'UNESCO en Haïti, Monsieur Doudou Diène, directeur de la Division des projets interculturels de l'UNESCO, Monsieur Bernard Hadjajd, représentant-résident de l'UNESCO en Haïti, Monsieur Paul Saint-Hilaire, recteur de l'université Quisqueya de Port-au-Prince.

À travers cette table ronde, nous avons tenté de rappeler, alors que la France célébrait en 1998 à grand renfort de manifestations le 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, qu'Haïti fut sans conteste le détonateur de la longue chaîne

des abolitions qui allaient se succéder jusqu'en 1888, année de la dernière abolition au Brésil.

Cette table ronde a été l'une des premières activités du Comité national haïtien de la Route de l'esclave, elle a permis d'approfondir et de clarifier un certain nombre de questions centrales sur l'esclavage et son abolition, dont notamment celles qui portent sur les idéaux fondateurs de l'insurrection, sur les préparatifs et ses antécédents, son organisation, ses leaders et son aire d'expansion à Saint-Domingue et dans les colonies environnantes. On s'est attaché à faire le point sur le rôle du vodou, du christianisme, puis de la Révolution française dans [10] l'insurrection ainsi que les répercussions de l'événement dans toutes les colonies où sévissait l'esclavage (la Caraïbe, les États-Unis et l'Amérique latine)

Enfin, une opportunité a été offerte de repenser la signification de 1791 dans la genèse de l'État haïtien, et d'ouvrir une interrogation sur sa portée universelle et sur ce que représente le passage de l'esclavage à la liberté et à la citoyenneté. Récits, sites, monuments et lieux de mémoire en Haïti doivent être encore réétudiés en même temps qu'on cherchera à cerner les différentes interprétations auxquelles l'insurrection de 1791 a donné lieu dans les arts et la littérature.

Les thèmes de recherche sont nombreux, mais nous ne faisons que lancer la première table ronde internationale en vue d'aiguiser la curiosité des historiens et des anthropologues. Il aurait fallu par exemple étudier l'insurrection de Saint-Domingue à travers les traces qu'elle a laissées dans la littérature française et dans la littérature allemande, son rôle dans la chaîne des abolitions et des insurrections dans la Caraïbe, en Amérique latine et aux États-Unis. Les rapports entre Saint-Domingue et la Révolution française ont été les plus étudiés, mais dorment encore dans la poussière de nombreux papiers et autres documents qui méritent d'être analysés de manière plus approfondie avec de nouvelles méthodes historiques. On sait peu de choses sur les rôles du vodou et du catholicisme dans l'insurrection, sur les leaders de l'insurrection, ses antécédents et ses mobiles.

Mais pourquoi fallait-il se pencher si urgemment sur l'insurrection de Saint-Domingue ?

À cela deux raisons :

D'une part, à partir de la geste des esclaves, on peut mieux prendre la mesure des quatre longs siècles de traite et d'esclavage qui ont été si mal et si peu intégrés dans l'histoire universelle. L'esclavage apparaît encore comme un impensé du monde occidental.

D'autre part, le 23 août a été adopté comme « Journée internationale du souvenir de la traite négrière et de l'esclavage » par la résolution 20 C/AI.2/7 - UNESCO, lors de la conférence générale de l'UNESCO. Mais il reste encore bien du chemin à parcourir, bien des recherches à entreprendre pour saisir toute la portée du geste de l'insurrection de Saint-Domingue. Si, en effet, l'insurrection de Saint-Domingue fut déterminante dans le destin [11] des peuples noirs dans leur ensemble, il convient bien plus de découvrir son importance pour l'humanité universelle dans l'histoire elle-même de la liberté.

Les contributions ¹ à cet ouvrage abordent déjà les divers aspects de l'insurrection du 23 août. D'abord l'événement comme tel est analysé dans les détails à partir de documents d'archives : Carolynne Fick (auteur de *The Making of Haiti*, 1990) étudie le processus de l'insurrection au Nord et ses liens avec diverses révoltes qui ont éclaté dans le Sud. Moins lyrique, David Geggus examine sans concession les rapports entre l'insurrection et la cérémonie du Bois Caïman. Pour lui cette cérémonie ne semble pas correspondre tout à fait aux légendes construites autour d'elle. En revanche, la plausibilité de la cérémonie qui consiste en un pacte de sang scellé autour du sacrifice d'un animal

¹ Les difficultés de communication (impossibilité d'obtenir de la compagnie publique de téléphone une ligne téléphonique ou un fax) ne nous ont pas permis de disposer de tous les textes des historiens qui ont participé à la table ronde sur l'insurrection des esclaves. Nous espérons, à travers les projets du dictionnaire historique de la révolution haïtienne, de la chaire UNESCO et du musée de la Traite et de l'Esclavage, poursuivre plus tard la publication d'un certain nombre de travaux et de documents sur l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue.

(un cochon noir), dont le sang est distribué aux participants, est soutenue par l'intervention de Robin Law, qui retrouve des pratiques similaires en Afrique et surtout au Dahomey (actuel Bénin) lors d'événements importants. Nous avons également, sans prétendre relativiser le rôle du vodou dans l'insurrection, mis en évidence une problématique peu connue : celle de la participation de la majorité des missionnaires catholiques dans le Nord à l'insurrection. Que la tête du père Philémon ait été apposée par les colons, sur la place d'armes du Cap, à côté de celle de Boukman sur la potence, cela devra encore être médité par les historiens. L'événement du 23 août est rarement mis en rapport avec la genèse elle-même de l'État haïtien. Michel Hector ouvre ici le débat et propose des nouvelles pistes de réflexion et de recherche sur l'histoire d'Haïti.

Ce livre aura réussi son but s'il parvient à inciter à une relance des investigations sur la traite, sur l'esclavage et sur l'impact des événements de Saint-Domingue sur la chaîne des abolitions tout au long du XIX^e siècle. La préparation d'un dictionnaire [12] historique de la révolution haïtienne (1791-1804) avec Claude Moïse, la création d'une chaire UNESCO en Haïti pour l'histoire et l'anthropologie et surtout, rattaché à cette chaire, le projet d'un musée de la Traite et de l'Esclavage, sont présentés ici dans le cadre de l'effort déjà entrepris par le Comité de la Route de l'esclave, pour revaloriser le patrimoine immense, mais encore peu exploité, pour l'éducation et le tourisme culturel, dont on dispose en Haïti, et dans toute la Caraïbe.

Ces recherches archéologiques d'ordre historique ne sauraient viser à enfermer dans un « passéisme ». Nous espérons plutôt à travers ces recherches que la société haïtienne et toutes les sociétés issues de la traite et de l'esclavage retrouveront davantage le sens de la dignité que tant de révoltes et d'insurrections ont exprimé et que l'actualité de l'oppression politique commande de raviver. Certes, déjà certains textes de cet ouvrage (dont celui de Florence Gauthier « Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France ? (1791-1793) » et celui d'Yves Benot « À propos du droit à l'insurrection ») le soulignent : à la fin du

XVIII^e, les hésitations et les refus opposés à l'abolition immédiate de l'esclavage dans la foulée de la proclamation universelle des droits humains à la Révolution française sont les mêmes qu'on retrouve aujourd'hui, dans de nombreux pays.

Enfin, cette table ronde a démontré une fois de plus qu'il reste beaucoup de documents qui attendent dans les archives sur la traite et l'esclavage : on devra porter une attention particulière à la contribution du Norvégien Leif Svalesen qui a découvert dans les eaux de Scandinavie l'épave du négrier Fredensborg, et qui nous offre une nouvelle preuve de la large participation de l'Europe à la pratique de la traite et à l'institution esclavagiste. Il est devenu difficile aujourd'hui pour de nombreux pays de cacher leurs négriers et leurs esclaves !

[13]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

Première partie

La Révolution française
et l'insurrection des esclaves
à Saint-Domingue

[Retour à la table des matières](#)

[15]

Première partie.
La Révolution française
et l'insurrection des esclaves à Saint-Domingue

1

Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793)?

Florence GAUTHIER

[Retour à la table des matières](#)

La politique de réformes dans les colonies, tentée par le ministre de la Marine, Castries, dans les années 1780, prenait place dans un projet beaucoup plus vaste de renforcement de la marine royale pour tâcher d'abaisser la puissance anglaise, dans le but de sauver la monarchie française. Le ministère de la Marine devait alors prendre le pouvoir dans les colonies, pouvoir que la monarchie n'avait jamais réellement exercé jusque-là.

Dans ce but, Castries avait modifié le régime de l'exclusif et envisagé d'améliorer l'état des gens libres de couleur, ainsi que la condition des esclaves. Cette politique de réformes provoqua l'opposition de colons blancs peu disposés à accepter l'ingérence de la monarchie dans

leurs affaires. Les réformes échouèrent et Castries démissionna en 1787 ².

Mais les colons s'étaient alors mobilisés pour la défense de leurs intérêts bien avant que la Révolution ne commençât en [16] France. Soulignons que les colons de Saint-Domingue, les plus nombreux, formaient l'élément le plus actif, et entraînaient ceux des autres colonies esclavagistes. Ils avaient remporté une première victoire en faisant reculer la monarchie. Ils voulaient revenir au *statu quo* antérieur aux réformes et le maintenir par tous les moyens, y compris celui de se donner à une autre puissance, si nécessaire.

Cette position conservatrice des colons sembla leur réussir dans un premier temps : en effet, leur résistance aux réformes leur permit de constituer un réseau dans les colonies, dans les ports français et à Paris, et d'obtenir quelques victoires au début de la Révolution. Rappelons-les rapidement.

Ils réussirent à faire reconnaître leur représentation dans l'Assemblée constituante, en juin 1789, malgré l'opposition d'anti-esclavagistes, membres ou proches de la Société des Amis des Noirs, comme Condorcet, Mirabeau et quelques autres.

Ils réussirent à donner une forme publique à leur club jusque-là privé, qui prit le nom de Club Massiac en août 1789, où se réunissaient les dirigeants de la contre-révolution en France et dans les colonies.

Ils réussirent encore à obtenir de l'Assemblée constituante la création d'un Comité des colonies, en février 1790, réunissant des députés, pour la plupart, acquis à leur projet.

Toutes ces victoires révèlent leur capacité de *lobbying* dans la société, dans l'Assemblée et jusque dans l'exécutif, et cela, dès les premiers mois de la Révolution ³.

² Castries, *Le maréchal de Castries serviteur de trois rois*, Paris, 1979 ; J. Tarrade, *Le commerce colonial de la France à la fin de l'ancien régime*, Paris, 1972.

Dans un second temps, la position conservatrice des colons favorisa le développement de la revendication de la catégorie des gens libres de couleur, particulièrement forte à Saint-Domingue, puisqu'elle égalait en nombre celle des colons blancs à cette époque.

La catégorie des libres de couleur rassemblait les enfants métissés de colons blancs et de femmes de couleur et les nègres affranchis. Dès la première moitié du XVIII^e siècle, le groupe des Blancs chercha, en prenant appui sur le préjugé de couleur, à hiérarchiser la partie « libre » de la société coloniale : les « sang-mêlés » se virent progressivement réduits à l'état juridique [17] de *bâtards*, pour cause de couleur, et soumis à une série d'interdits ⁴.

On le sait, les gens libres de couleur réclamèrent l'égalité des droits, et cela depuis les réformes tentées par Castries. Au début de la Révolution, la revendication des libres de couleur, en France, semblait pouvoir être facilement acceptée par l'Assemblée constituante. Mais le *lobby* colonial réussit là encore et, dès janvier 1790, les libres de couleur se virent opposer un net refus de la part de l'Assemblée.

Toutefois, cette apparente victoire obtenue en France se révélait autrement ambiguë à Saint-Domingue. En effet, dès le mois d'août 1789, les colons s'étaient empressés de prendre le pouvoir en créant des assemblées coloniales exclusivement formées de colons blancs et ouvrirent, dès septembre, les hostilités contre les gens libres de couleur, n'hésitant pas à assassiner y compris des Blancs qui les soutenaient. La guerre civile que mena cette fraction de colons blancs contre les libres de couleur et leurs alliés commença donc très tôt et

³ *Archives parlementaires*, Paris, depuis 1867, t. 8, séances du 20 juin 1789 : 138, 27 juin : 164, 3 juillet : 186. Voir aussi L. Deschamps, *Les colonies pendant la Révolution. La Constituante et les réformes coloniales*, Paris, 1898,

⁴ Des interdictions professionnelles aux interdits vestimentaires, mariages et repas mixtes, libre circulation en métropole. Voir la dénonciation qu'en fit la Société des citoyens de couleur sous la plume de J. Raimond, V. Ogé et quelques autres dans *Archives nationales*, AD XVIII^e 118, n° 10, « Supplique et Pétition des Citoyens de couleur à l'Assemblée nationale », 2 décembre 1789, imprimé, 21 p.

empêcha assez rapidement à Saint-Domingue, en dépit de certaines tentatives, une politique d'alliance entre les deux catégories de propriétaires d'esclaves.

Dans un troisième temps, enfin, la position conservatrice des colons offrit une occasion extrêmement favorable à une insurrection des esclaves.

En effet, après avoir refusé la possibilité d'une alliance de classe avec les libres de couleur, les colons blancs firent plus : en développant la guerre civile à Saint-Domingue, ils ouvrirent un processus de destruction de la société coloniale. Cette situation était favorable à une insurrection des esclaves, non seulement parce que les maîtres blancs et de couleur s'affrontaient, mais surtout parce que la suppression de l'esclavage, menée par les esclaves eux-mêmes, passait par l'achèvement du processus de destruction de la société coloniale ⁵.

[18]

Nous verrons en premier point, avant même l'insurrection d'août 1791, la crainte qu'avaient les colons d'une révolte des esclaves et les moyens qu'ils crurent bon d'employer pour la conjurer.

En second point, l'annonce de l'insurrection et le temps de compréhension de l'événement.

Enfin, comment la société anti-esclavagiste des citoyens de couleur théorisa, en mai-juin 1793 en France, la révolution dans les colonies.

Avant l'insurrection

Le thème du *désastre des colonies* désignait, pour les colons, une éventuelle révolution qui reconnaîtrait l'égalité des droits avec les li-

⁵ Voir à ce sujet C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, 1938, trad. de l'anglais et complété, Ed. Caribéennes, 1983 ; A. Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Éd. Présence africaine, Paris, 1961 ; Y. Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, 1988.

bres de couleur et l'abolition de l'esclavage. Il désignait aussi une possible révolte d'esclaves dont ils rejetaient la responsabilité, non sur les conditions internes à la colonie, mais sur des causes extérieures qu'ils attribuaient à l'esprit de la Révolution en France et aux interventions des anti-esclavagistes.

Mais, lorsque le 26 août 1789, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen fut votée par l'Assemblée constituante, un nouveau thème apparut : *la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* devint *la terreur des colons*.

Les députés des colons firent tous leurs efforts pour empêcher que la Déclaration des droits soit publiée et le texte connu. Dans une lettre à leurs commettants du 11 janvier 1790, ils exprimaient ce thème de la Déclaration des droits devenue la terreur des colons :

« Enfin, elle (notre circonspection) est devenue une espèce de terreur lorsque nous avons vu la Déclaration des droits poser, pour base de la Constitution, l'égalité absolue, l'identité de droits et la liberté de tous les individus. » ⁶

[19]

À la même époque, le député des colons de Saint-Domingue, Cocherel, proposa un décret exceptant les colonies de l'application de la Déclaration des droits :

« L'Assemblée nationale, considérant la différence absolue du régime de la France à celui des colonies, déclarant par cette raison que plusieurs de ses décrets, notamment celui des droits de l'homme, ne peuvent convenir à leur constitution, a décrété et décrète que toute motion relative à la Constitution des colonies serait suspendue et renvoyée à l'époque où elle recevra, du

⁶ Archives nationales, AD XVIIIe 118, n° 30, « Lettre de la députation de Saint-Domingue à ses commettants », 11 janvier 1790 : 25, publiée par J. Raimond, rééd. in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, Paris, EDHIS, 1968, t. VIII, *Correspondance secrète des colons* : 25.

sein même de ses colonies, leurs vœux légalement manifestés dans un plan de constitution... » ⁷

Pour tenter de conjurer l'esprit de la révolution, le Comité des colonies, formé à l'initiative des colons, criminalisait dans son décret du 8 mars 1790 quiconque exprimerait des critiques à l'égard du système esclavagiste, en le présentant comme un fomenteur de troubles, et mettait les propriétés des colons sous la sauvegarde spéciale de la nation. Parmi ces propriétés, il y avait les esclaves.

Lors du grand débat de mai 1791, qui constitutionnalisa l'esclavage dans les colonies le 13 mai, Barnave, membre du Comité des colonies, reprit le thème présentant la Déclaration des droits comme la terreur des colons :

« J'interpelle ici tous les députés des colonies de dire s'il n'est pas vrai que la terreur, relativement à la Déclaration des droits, avait été à son comble dans les colonies, avant le décret du 8 mars, par la très grande imprudence de l'Assemblée nationale d'avoir rendu ce décret trop tard. » ⁸

Cette équation *Déclaration des droits = terreur*, surprenante pour un lecteur du XXe siècle, exprime de façon on ne peut plus [20] troublante le paradoxe qui hante le mot terreur dans l'histoire de cette révolution ⁹.

⁷ Archives nationales, AD XVIIIe 118, n° 13, Cocherel, « Observations sur la demande des mulâtres », Paris, s.d. : 7.

⁸ *Archives parlementaires, op. cit.*, séance du 11 mai 1791 : 757. Sur le vote du 13 mai 1791 constitutionnalisant l'esclavage dans les colonies voir A. Césaire, *op. cit.* : 120, le premier historien à l'avoir clairement repéré et énoncé ; voir aussi FI. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution. 1789, 1795, 1802*, Paris, PUF, 1992 : 188.

⁹ Sur le paradoxe qui hante le mot terreur voir J.P. Faye, *Dictionnaire politique portatif en cinq mots*, Paris, coll. Idées, Gallimard, 1982, article « Terreur » ; FI. Gauthier, « Qu'est-ce que la Terreur ? Terreur et abolition de l'esclavage », in *Justice et Politique : la Terreur dans la Révolution française*, Presses de l'université de Toulouse, 1997 : 47-57.

Or, au moment où en France résonnait cette inquiétante équation, les esclaves insurgés avait choisi l'étendard blanc de la monarchie, pour des raisons complexes que je n'explorerai pas ici, me limitant à rappeler que le vote du 13 mai 1791, constitutionnalisant l'esclavage dans les colonies, ne pouvait qu'éloigner les insurgés des actes de cette Assemblée.

Par contre, on sait aussi que les insurgés se référaient à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, comme l'atteste en particulier la lettre de Jean-François, Biassou et Belair de juillet 1792, dans laquelle ils opposaient la Déclaration des droits et la Constitution esclavagiste de 1791, révélant qu'ils en avaient saisi les enjeux ¹⁰.

L'annonce de l'insurrection

L'annonce de l'insurrection des esclaves ne fut connue que tardivement en France. Les autorités de Saint-Domingue ne firent parvenir de nouvelles officielles qu'à la fin du mois d'octobre 1791.

Brissot, député à la Législative, interpréta l'événement, dans ses interventions d'octobre à décembre 1791, en le présentant comme une révolte manipulée par les colons indépendantistes et proposa à l'Assemblée d'envoyer des forces armées pour soutenir le Concordat du 11 septembre passé à Port-au-Prince entre les colons blancs et les libres de couleur, et réprimer les esclaves. L'objectif était donc d'unifier la classe des propriétaires pour réprimer la révolte des esclaves et préparer ultérieurement [21] une abolition graduelle qui se ferait par en haut. On reconnaît ici le projet officiel de la Société des Amis des Noirs ¹¹.

¹⁰ Lettre de Jean-François, Biassou et Belair, juillet 1792, publiée par Milscent dans *Le Créole Patriote*, n° 282 du 9 février 1793, rééd. par N. Piquionne dans *Chemins critiques*, vol. 3, n° 3, janvier 1997 : 206-220.

¹¹ Sur la position officielle de la Société des Amis des Noirs, voir AN, AD XVIIIe 116, « Adresse de la Société des Amis des Noirs à l'Assemblée natio-

Pour Brissot, il n'était pas question d'une « insurrection autonome » des esclaves, mais d'une « révolte » manipulée par les colons eux-mêmes.

On notera que ce fut au moment où l'insurrection des esclaves se faisait connaître que la Société des Amis des Noirs cessa de se réunir. Pour l'histoire de cette Société, l'insurrection des esclaves marquait un tournant décisif, en révélant que les Amis des Noirs s'avaient dépassés par l'événement.

Une analyse fort différente fut faite par Marat entre le 29 septembre et le 12 décembre 1791. Marat désigne l'événement non par le terme de révolte, mais par celui d'« insurrection » des nègres. Dans un article daté du 29 septembre, Marat envisageait la possibilité d'une insurrection armée des esclaves et des libres de couleur, ouvrant sur une perspective d'indépendance de type nouveau. Il réédita cet article dans *L'Ami du Peuple* du 2 novembre, en ajoutant que l'événement justifiait ses prédictions.

Par ailleurs, Marat critiqua la proposition de Brissot, du 30 octobre, d'armer les libres de couleur pour réprimer les esclaves. Il développa à nouveau cette critique dans le numéro du 10 décembre. Sans développer les raisons de cette critique, rappelons l'analyse que fit Marat de la situation nouvelle née de l'insurrection des esclaves.

Marat avait compris que la proposition de Brissot de former un front de classe entre propriétaires blancs et de couleur contre les esclaves était non seulement un renoncement aux principes de justice, mais une proposition complètement dépassée depuis l'insurrection des esclaves qui ouvrait une perspective d'alliance nouvelle entre les esclaves et les libres de couleur, et jetait les fondements d'une indépendance noire dans le cadre d'une décolonisation.

Marat liait trois éléments : le processus de destruction de la société coloniale favorisait l'insurrection des esclaves ; l'abolition [22] ré-

nale », Paris, 10 juillet 1791, Introduction, p. V à XXII, réed. EDHIS, *op. cit.*, t. 9.

alisée par les intéressés eux-mêmes débouchait sur la naissance d'un peuple nouveau, s'extirpant du chaos colonial ; la conquête des droits personnels portait avec elle le droit d'un peuple à sa souveraineté ¹².

Dans l'état de nos connaissances, Marat semble avoir été le premier à exprimer sa compréhension profonde de l'événement. Il ne fut toutefois pas le seul.

L'insurrection des esclaves déclencha une prise de conscience très intéressante chez Claude Milscent, colon de Saint-Domingue. Venu en France en juin 1790, il s'installa à Angers et participa aux campagnes de la Société des Amis des Noirs comme membre du club des Jacobins.

Dans cette première période, Milscent pensait que la société coloniale pouvait être améliorée en adoucissant le sort des esclaves et en abolissant l'esclavage par des affranchissements graduels. En septembre 1791, il vint s'installer à Paris. L'insurrection des esclaves lui permit alors de comprendre que la liberté générale passait par la destruction de la société coloniale fondée sur le préjugé de couleur. Cette prise de conscience se produisit au début de l'année 1792 : le 27 juin 1792, Milscent créait un journal qui prit le nom de *Créole Patriote*.

Il en fit un journal d'information sur les événements révolutionnaires en France et dans les colonies, et principalement à Saint-Domingue. Milscent avait des correspondants dans les colonies et publia des documents et des informations du plus grand intérêt.

En 1792, avant de créer son journal, Milscent avait rencontré Julien Raimond et publia de nombreux textes critiques sur le préjugé de couleur chez les colons.

Cependant, sur le plan politique, l'Assemblée législative adopta les propositions de Brissot rappelées plus haut. Le décret du 4 avril 1792 reconnaissait leurs droits aux libres de couleur. La nouvelle commission

¹² Marat, *L'Ami du Peuple*, n° 561, 585, 622 et 624. Voir la très belle réédition de Marat, *Œuvres politiques*, 1789-1793, par J. De Cock et C. Goëtz, Bruxelles, Pôle Nord, 1989-1995, 10 vol.

civile envoyée à Saint-Domingue avait comme mission de faire appliquer ce décret et de réprimer l'insurrection des esclaves.

Le rôle de Julien Raimond dans cette période mérite d'être rappelé.

[23]

On sait que Julien Raimond était venu de Saint-Domingue en France, en 1784, pour défendre la cause des libres de couleur dans le cadre des réformes menées par Castries. Resté en France, il continua de défendre ses frères de couleur.

En particulier, il conseilla le Comité des colonies de la Législative lors de la préparation du décret du 4 avril 1792. Il fut pressenti comme commissaire civil à Saint-Domingue en février 1792, mais une manœuvre des colons empêcha sa nomination.

Julien Raimond parla longuement à Sonthonax, nommé commissaire civil, de la situation de l'île avant son départ. Raimond développa trois points :

- en ce qui concerne l'application du décret du 4 avril 1792, il insista sur la nécessité de veiller à ce que les élus et les officiers des gardes nationales soient effectivement répartis entre les Blancs et les libres de couleur, de façon à mettre en pratique cette forme d'égalité de l'épiderme ;
- les libres de couleur étaient divisés sur la forme du gouvernement et penchaient en faveur d'un gouvernement militaire à Saint-Domingue, sans doute par l'habitude de leur soumission au despotisme colonial, mais aussi parce qu'ils considéraient que le maintien de l'esclavage était incompatible avec une autre forme de gouvernement.

Or, Raimond était anti-esclavagiste et il insista auprès de Sonthonax, sur la nécessité d'introduire au plus tôt les formes de ce qu'il appelait un « gouvernement populaire », qui instruirait sur les droits du citoyen, de façon à commencer de les mettre en pratique à Saint-Domingue ;

- Raimond précisait, enfin, que l'abolition de l'esclavage était l'objectif actuel de la révolution à Saint-Domingue. Pour y parvenir, il fallait ouvrir des débats pour chercher les voies concrètes de cette étape, et Raimond insiste sur le fait qu'on ne peut en rester à une amélioration du sort des esclaves. Il disait encore à Sonthonax qu'il ne fallait pas réprimer les esclaves, mais pratiquer une politique d'amnistie.

L'intérêt des propositions de Raimond réside dans leur caractère pratique : comment faire avancer la révolution de Saint-Domingue, l'égalité de l'épiderme, la liberté générale, un gouvernement populaire ? Il est évidemment très important de savoir que Sonthonax partit à Saint-Domingue avec ces objectifs en tête. Et ces objectifs dépassaient les termes de la mission qu'il avait reçue et même les contraignaient.

[24] Par ailleurs, au moment où Raimond entretenait Sonthonax, une délégation de libres de couleur de Saint-Domingue était venue en France avec Chanlatte, Viard, Dubourg, de mars à juillet 1792. Ils furent ainsi mis au courant de la venue de Sonthonax ¹³.

Le sens pratique de Julien Raimond se révèle encore dans l'exemple suivant : quelques jours après la révolution du 10 août 1792 qui, en France, renversa la Constitution aristocratique et esclavagiste de 1791, Raimond, accompagné d'une nombreuse délégation de gens de couleur, fut reçu à l'Assemblée le 7 septembre. Il proposa la formation d'une Légion des Américains formée de citoyens de couleur qui voulaient se battre aux côtés des citoyens français pour défendre

¹³ Jusqu'ici, J. Raimond a été présenté par l'historiographie comme le défenseur des seuls libres de couleur : L. Nemours, « Julien Raimond, le chef des gens de couleur et sa famille », mis en forme par G. Lefebvre à la suite de la disparition de l'auteur, *Annales historiques de la Révolution française*, 1951, n° 23-24 : 257-262 ; G. Debien, *Les colons de Saint-Domingue. Essai sur le Club Massiac, 1789-1792*, Paris, 1953. Les nombreux textes de Raimond et ses actions invitent, toutefois, à sortir de cette interprétation réductrice et à prendre en compte ses critiques développées de l'esclavage et de la société coloniale. Sur la rencontre Raimond/Sonthonax, voir A.N., DXXV 56, n° 13, J. Raimond, « Correspondance avec ses frères de Saint-Domingue », Paris, an II : 71-81.

l'égalité des droits. L'Assemblée accepta la proposition et la Légion des Américains fut formée le 6 décembre suivant.

L'intelligence politique de Raimond est à souligner : au moment où à Saint-Domingue, Sonthonax commençait de mettre en pratique l'égalité de l'épiderme, la Légion des Américains allait instruire les citoyens français et de couleur de cette étape, mais cette fois-ci en France. Plus encore, la Légion des Américains formait un corps spécifique, donc visible, qui allait se battre à côté des Français et montrer qu'elle prenait part à la lutte commune ¹⁴.

[25]

La Société anti-esclavagiste des citoyens de couleur

Voyons maintenant comment la Société anti-esclavagiste des citoyens de couleur de Paris théorisa la révolution de Saint-Domingue au printemps 1793.

En avril 1793, la Légion des Américains reçut l'ordre de se dissoudre. Les soldats devaient retourner dans leur foyer et pour eux, cela signifiait retourner dans les colonies. Ils s'y opposèrent, car ils refusaient de rentrer dans un pays soumis à l'esclavage.

Le 17 mai, ces soldats américains publiaient une *Adresse à la Convention, à tous les clubs et sociétés patriotiques pour les nègres détenus en esclavage dans les colonies françaises* ¹⁵.

¹⁴ Voir *Le Moniteur* du 9 septembre, séance de l'Assemblée du 7 septembre 1792. Sur la formation de la Légion des Américains, voir *Le Moniteur* du 8 décembre.

¹⁵ Ce texte a été réédité in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, Paris, 1968, EDHIS, t. 5, n° 3, 15 p. Voir aussi FI. Gauthier, « Le rôle de la députation de Saint-Domingue dans l'abolition de l'esclavage », in *Les Abolitions*

Ce texte est un véritable manifeste en faveur de l'abolition immédiate de l'esclavage dans les colonies. Après avoir mis en parallèle la lutte pour la liberté et les droits de l'homme en France et à Saint-Domingue, ce manifeste proposait à la Révolution française de s'allier avec la révolution dans les colonies. Cette alliance impliquait une lutte commune contre la tyrannie des colons esclavagistes français, dont les menées contre-révolutionnaires se révélaient clairement des deux côtés de l'Atlantique.

Cette alliance conduisait à l'abolition immédiate de l'esclavage et le manifeste proposait les moyens suivants pour y parvenir :

- une abolition immédiate et sans indemnités pour les maîtres ;
- les nouveaux libres obtiendraient un salaire s'ils restaient sur les plantations, mais aussi l'accès à tous les emplois leur serait reconnu, ainsi que l'accès à la terre ;
- les nouveaux libres devenus citoyens auraient accès à l'instruction publique.

Cette perspective d'une transformation économique, sociale et politique jetait les bases d'un gouvernement démocratique [26] qui se présentait, non comme une amélioration de la société coloniale, mais en rupture avec elle.

Enfin, le manifeste proposait comme moyen d'accélérer ces objectifs, un décret d'abolition immédiate de l'esclavage par la Convention qui concrétiserait son alliance avec la révolution dans les colonies.

Ce manifeste correspondait à la création de la Société anti-esclavagiste des citoyens de couleur des deux sexes qui s'était formée à Paris et avait des relais à Saint-Domingue. Cette Société mena des campagnes pour l'abolition de l'esclavage en direction des clubs, de la Commune de Paris et de la Convention.

Elle fit mieux encore, elle créa toute la symbolique de la révolution dans les colonies à ce moment-là.

Elle créa le drapeau spécifique de la révolution de Saint-Domingue : il était tricolore, mais pour qu'on ne le confonde pas avec le drapeau de la Révolution française, elle ajouta sur chaque couleur un homme portant la pique et le bonnet de la liberté, un homme noir sur le bleu, un blanc sur le blanc, un métis sur le rouge.

Elle créa les mots d'ordre de la révolution dans les colonies : liberté générale, destruction de la société coloniale, égalité de l'épiderme, alliance avec la Révolution française, et les devises de cette révolution : *Notre union fera notre force. Vivre libres ou mourir ! Droits de l'homme et du citoyen de couleur !*

Cette symbolique révèle de façon concrète comment l'insurrection des esclaves s'était emparée des idéaux des Lumières et de la Déclaration des droits, et comment elle les avait repensés et adaptés aux conditions concrètes de la révolution de Saint-Domingue. On aperçoit alors que ce n'était pas une politique d'assimilation qui était demandée, mais tout autre chose, c'était une alliance qui était proposée, une alliance entre deux peuples, entre deux révolutions. Il s'agissait de renouveler, par un nouveau contrat social, les relations entre ces peuples eux-mêmes nouveaux. L'enjeu était bien de fonder un acte d'association, proposé sur un pied d'égalité par deux peuples d'égale dignité ¹⁶.

[27]

J'ai déjà insisté ailleurs sur les campagnes menées par la Société anti-esclavagiste des citoyens de couleur, et je me limiterai à rappeler, pour conclure, que cette théorisation de la révolution dans les colonies s'était construite en France et à Saint-Domingue. Parmi les signataires de ce manifeste, on aperçoit des Noirs et des métis qui cir-

¹⁶ Voir FI. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution. 1789-1795-1802, op. cit., 3e partie* : 164-243.

culaient entre les deux rives de l'Atlantique, ce qui indique qu'il y a encore bien des choses à découvrir pour l'historien.

Les campagnes de la Société anti-esclavagiste contribuaient efficacement à l'instruction des citoyens en France et au renforcement de leur alliance. Le drapeau de l'égalité de l'épiderme fut repris par la députation de Saint-Domingue, lors de son élection qui suivit l'abolition de l'esclavage à Saint-Domingue, en été 1793, puis, plus tard, par Toussaint Louverture lorsqu'il rallia la république anti-esclavagiste au printemps 1794.

Soulignons enfin que parmi ces campagnes, la séance à la Convention du 4 juin 1793, particulièrement importante, fut une véritable répétition de la séance du 16 pluviôse an 11-4 février 1794, lorsque la Convention, ayant déjà admis en son sein la députation tricolore de Saint-Domingue, élargit l'abolition dans toutes les colonies françaises et répondit à l'offre d'alliance entre les deux révolutions pour lutter contre leurs ennemis communs.

La réponse de la contre-révolution fut à la hauteur de l'événement : le gouvernement anglais engagea des forces considérables dans la guerre qu'il mena contre l'égalité de l'épiderme en Amérique et ailleurs. Et l'on sait que les forces anglaises employaient des soldats et des officiers français, colons esclavagistes, qui avaient émigré pour se mettre au service de la contre-révolution ¹⁷. La guerre dans les Caraïbes prit un caractère nouveau : l'abolition de l'esclavage dépassa alors le cadre des rapports fraternels établis le 16 pluviôse an 11-4 février 1794 entre la Révolution française et la révolution de Saint-Domingue, pour devenir le nouvel enjeu d'une guerre mondiale.

¹⁷ Sur la guerre dans les Caraïbes, voir D. Geggus, *Slavery, War and Revolution. The British Occupation of Saint-Domingue, 1793-98*, Oxford, Clarendon Press, 1982 ; R. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, London-New York, Verso, 1988.

[29]

Première partie.
La Révolution française
et l'insurrection des esclaves à Saint-Domingue

2

Le clergé catholique et l'insurrection de Saint-Domingue

Laënnec HURBON

Le contexte général des événements d'août 1791 ¹⁸

[Retour à la table des matières](#)

À la veille de la Révolution française, Saint-Domingue devient la colonie la plus prospère de la Caraïbe et assure plus du tiers du commerce extérieur de la France. Un Français sur huit vit indirectement de Saint-Domingue qui fournit 70% des revenus que la France tire de ses possessions au Nouveau Monde. Au cours d'une année, 1,500 navires de 220,000 tonneaux partent de Saint-Domingue chargés de sucre, de café, d'indigo, de cuirs vers la France. De 138 sucreries en 1713,

¹⁸ Sur la situation de Saint-Domingue à la veille de la Révolution française, on se reportera entre autres à l'ouvrage de C.R.L. James (1938) toujours d'actualité, aux *Marrons de la liberté* de Jean Fouchard (1972) à la thèse de H.J. Sosis (1971), aux travaux plus récents de J. Thibau (1989), de Yves Benot (1987), et surtout de C. Fick (1991).

Saint-Domingue est passée à 599 en 1754, mais 325 proviennent de la seule province du Nord. Comprendre le mouvement insurrectionnel des esclaves de Saint-Domingue, c'est d'abord indiquer jusqu'à quel point cette colonie a été l'une des plus grandes sources de richesse pour la France.

[30]

Pour assurer cette productivité maximale, Saint-Domingue devait être aussi le lieu de la plus grande concentration d'esclaves. Entre 1785 et 1789, on a importé plus de 150,000 esclaves et, pour la seule année 1789, 55,000. Bien entendu, le plus grand nombre est dirigé vers la province du Nord où sont implantées les sucreries les plus prospères. Si l'insurrection éclate dans le Nord, la situation reste explosive à travers toute la colonie. En effet, la révolution de Saint-Domingue met face à face 35,000 Blancs (grands Blancs, planteurs et négociants, petits Blancs, gérants, propriétaires de cafés et d'indigoteries, chirurgiens, charpentiers, maçons, etc.) et 400 000 esclaves noirs, pendant que les affranchis (noirs et mulâtres) ne dépassent pas 50 000 et se retrouvent tantôt alliés aux Blancs, tantôt alliés aux Noirs. Les rapports entre ces trois groupes sont déterminés par une hiérarchie raciale prévue dans la loi elle-même (le *Code noir* de 1685), en sorte que la moindre fissure dans un tel système pouvait conduire à la plus grande subversion. Certes, les milices composées de 13,000 hommes sont toujours en état d'alerte pour venir au secours des maîtres. Mais comment ces derniers ne chercheraient-ils pas à obtenir des esclaves eux-mêmes une intériorisation de leur statut ? C'est bien - et les administrateurs et les colons tout autant que les pouvoirs métropolitains en ont été obsédés - le résultat attendu de l'action de l'Église. Effectivement tout poussait l'esclave au marronnage et à la révolte. Dès 1503, des cas de marronnage sont signalés parmi les premiers esclaves noirs débarqués dans l'île. D'après le père Charlevoix, ils se joignent volontiers aux Indiens qui les initient à leur nouvel environnement. Au début de la colonisation française, la pratique du marronnage reparait pour devenir constamment la source principale des plaintes et des inquiétudes des administrateurs. Le problème n'est pas spécifique à

Saint-Domingue, il constitue la marque distinctive de l'esclavage à travers le Nouveau Monde. Il faut multiplier arrêts, ordonnances, règlements pour prévenir et punir le marronnage, car il est compris non pas simplement comme un vice, mais comme un crime, un attentat à l'ordre esclavagiste. On retrouve ces pratiques de fuite des esclaves dans toutes les îles (Jamaïque, Guadeloupe, Martinique autant qu'à Saint-Domingue), aux États-Unis et dans toute l'Amérique du Sud. Dans certains cas, ce sont des « républiques de marrons » qui s'implantent, et les gouverneurs sont acculés à signer des traités [31] de paix avec eux. On connaît par exemple ces sociétés de marrons sous le nom de *palenques*, *quilombos* ou *mocambos* au Brésil, de *Bosh Saramaca* au Surinam. A Saint-Domingue, dans les montagnes limitrophes avec la partie espagnole, le Bahoruco, les marrons se sont créés une véritable organisation communautaire. On cherchera en vain l'extradition de ces marrons qui, depuis le XVII^e siècle, vivent avec les derniers Indiens en fuite de l'occupation espagnole.

Il y a une liaison étroite, comme l'a montré Jean Fouchard (1972), entre le phénomène du marronnage et les luttes pour la liberté. L'esclave marronne non seulement parce qu'il a faim ou parce qu'il est en butte à de mauvais traitements : il exprime son goût pour la liberté. Mais, bien entendu, partout dans les règlements anti-marronnages, on le nomme bandit, sauvage ou brigand. Or, les marrons vivent organisés, recréent un système familial et religieux, acceptent la coexistence d'Africains d'ethnies différentes, cultivent la terre. Régulièrement cependant, ils réalisent de véritables expéditions pour le pillage d'ateliers ou de plantations. Ils parviennent pour survivre à la chasse continue entreprise contre eux par les maîtres, à se doter d'une défense des camps où ils sont retranchés. Les nombreuses révoltes n'ont pu se produire que grâce à l'appui de ces camps. De même, les pratiques d'empoisonnement qui créaient tout au long du XVIII^e siècle la panique chez les maîtres, supposaient une liaison très étroite entre les esclaves domestiques et les marrons. Mais c'est à partir des années 1750 que les empoisonnements préparés cette fois explicitement dans le cadre du marronnage vont devenir l'arme redoutable des leaders qui

annoncent la libération générale des esclaves et appellent à l'insurrection. Ceux qui fabriquent les potions meurtrières sont aussi ceux qui connaissent les plantes médicinales ¹⁹. On trouve en effet les empoisonneurs parmi les magiciens ou les « nègres sorciers ». Le vodou sera obligatoirement le milieu naturel de préparation de pratiques séditeuses et de véritables complots contre l'institution esclavagiste. Comment les missionnaires dans ce contexte vont-ils se situer par rapport aux luttes des esclaves pour la liberté ? Sera-t-il même possible qu'ils puissent s'engager à leurs côtés ? En dehors du vodou, les esclaves 32] disposent-ils d'un autre espace où ils peuvent être suffisamment à l'abri du regard des maîtres pour organiser des révoltes ? Les églises peuvent-elles offrir de telles opportunités ? Dans ce cas, comment les esclaves accueillent-ils une telle attitude ? Comment les administrateurs, les colons et le pouvoir métropolitain réagissent-ils vis-à-vis de la participation de missionnaires à l'insurrection générale de 1791 ?

80% du clergé du Nord solidaire des esclaves insurgés

Nous avons déjà montré, à la suite de l'article du père Antoine Adrien et des différents rapports parvenus en France sur les événements de la nuit du 22 au 23 août 1791 à Saint-Domingue, comment de manière surprenante la majorité des prêtres en service dans les paroisses du Nord de Saint-Domingue ont choisi de se solidariser avec les esclaves insurgés. Nous nous bornerons ici à fournir un résumé de l'article que nous avons déjà publié (1995) et à reprendre de plus longs extraits des rapports et des récits dont on dispose à travers les correspondances de la fin du XIX^e siècle. Nous savons aujourd'hui que de nombreux prêtres ont été exécutés par les colons, tel l'abbé Delahaie ²⁰ qui a été noyé par le général Rochambeau qui était à la tête des armées venues rétablir l'esclavage en 1802. Certains d'entre eux

¹⁹ Voir Pierre Pluchon, 1987.

²⁰ Cf. Yves Benot, 1992.

servaient de négociateurs entre les colons et les esclaves ; d'autres soutenaient activement les positions des esclaves insurgés. Dans tous les cas, on dénombre pas moins de 16 prêtres sur 24 dans le Nord à avoir eu une participation active et même décisive dans l'insurrection. Le père Cabon ²¹, historien de l'Église peu suspect de sympathie pour la révolution des droits de l'homme et pour l'insurrection, rapporte que même des religieuses du couvent Notre Dame du Cap ne cessaient de manifester une certaine curiosité pour le vodou et une volonté de solidarité avec les esclaves. En dernière instance c'est même le clergé qui sera accusé responsable de tous les malheurs de Saint-Domingue ou plus exactement des colons. Car « les Nègres », disait-on dans les milieux proches des [33] colons, ne sauraient avoir par eux-mêmes le goût pour la liberté. Dans la plupart des récits, les prêtres sont déclarés « bandits », « scélérats » ou « barbares », parce qu'ils auraient poussé les esclaves aux crimes, aux viols des « femmes blanches » et aux massacres. Les textes que nous citons ici sont justement des extraits de ces récits et rapports écrits dans le but bien précis d'appeler le pouvoir métropolitain à envoyer des troupes pour mater les révoltes.

Il y a d'abord le cas célèbre du père Philémon qui sera vilipendé à cause de son engagement en faveur des insurgés :

« Le père Philémon, curé du Limbé, qui depuis le principe de l'insurrection était parmi les nègres révoltés, leur pasteur ou pour mieux dire, comme celui de la Petite-Anse, leur instigateur, se rendit coupable de plus d'un crime. Les habitants du Limbé, ainsi que je l'ai dit plus avant, ne virent pas plutôt la flamme dévorer leurs riches passions qu'ils crurent ne devoir différer plus longtemps à chercher un asile sûr ; presque tous s'étaient rassemblés dans le presbytère ; le danger pressant, ils furent obligés de gagner le rivage où les attendaient les chaloupes et d'abandonner à la discrétion d'un ennemi barbare, ce qu'ils avaient de plus cher au monde. Alors les révoltés, maîtres abso-

²¹ Père A. Cabon, 1933 : 65.

lus du quartier, n'eurent rien de plus pressé que de s'emparer de toutes les malheureuses femmes éparses et isolées sur leurs propriétés. Ils les reléguèrent au presbytère de la paroisse où le père Philémon fut institué leur gardien.

Mais que n'ont pas souffert ces infortunées tant de la part des brigands que du scélérat de Philémon ? Chacune d'elles fut l'objet de leurs infâmes récréations, le jeune sexe même n'a pas été exempt de cette abominable attitude ! Après les avoir fait travailler toute la journée au jardin où le père Philémon, comme dans un sérail, venait choisir le soir celle avec qui il devait passer la nuit... Ce commerce infâme, et toléré par un ministre de la région, durera l'espace de deux mois, c'est-à-dire jusqu'au moment de la délivrance de ces malheureuses, le jour où enfin M. de Touzard fait une descente dans le quartier.

On s'empara du père Philémon. Mais hélas ! Plusieurs de ces femmes ne survécurent pas longtemps à leur délivrance. Les brigands en ayant abusé impitoyablement, principalement des jeunes filles et leur ayant occasionné des maladies surnaturelles, elles moururent peu de jours après au sein de leur famille, maudissant le jour qui avait éclairé leur naissance. » ²²

[34]

Il n'y a aucun doute à avoir sur l'implication du père Philémon dans l'insurrection des esclaves. Il faut même croire qu'aux yeux des colons cette implication fut aussi importante que celle de Boukman. Le père Philémon a été en effet pendu sur la place d'armes du Cap et sa tête fut placée à côté de celle de Boukman :

« Le père Philémon, curé du Limbé atteint et convaincu d'avoir entretenu les nègres dans la révolte et d'avoir correspondu avec leurs différents chefs, ainsi qu'avec les Espagnols, fut pendu sur la place d'armes à quatre heures trente de l'après-midi. La tête de Boukman, était apposée sur la potence

²² Voir Jacques Thibau, 1989 : 311-312.

pour parodier la liaison intime qui avait existé entre lui et ce chef. » ²³

Il y a eu aussi le père Cachetan, curé de Petite-Anse, qu'on accusa d'avoir gardé prisonniers des femmes blanches et des enfants et d'avoir accepté de se mettre au service des esclaves révoltés :

« Le clergé a fait le malheur de la France, contribuant à faire le nôtre. Vous en jugerez par la conduite qu'avait tenue un ministre de la religion, le père Cachetan... qui aurait pu comme tous les habitants de son quartier se retirer au Cap dès le principe de l'insurrection, préféra rester au milieu des nègres révoltés pour leur prêcher l'évangile de la foi, les faire persévérer dans une insurrection sainte et légitime à ses yeux. Il consacra solennellement le nègre Jean-François et la négresse Charlotte roi et reine des Africains, et chefs de la révolte.

Ainsi, quand l'armée s'est emparée du camp, voyant qu'il recevait bientôt la punition de ses crimes, il se fit tirer l'oreille pour quitter son presbytère. Il avait l'audace de dire qu'il était tranquille au milieu de ses paroissiens (les nègres) et que s'il avait été endommagé chez lui, ce n'était que par les Blancs.

Cet indigne ministre de la religion, d'après les dépositions des femmes blanches et des matelots délivrés, fut incarcéré le lendemain de son arrivée au Cap et pour ne point scandaliser le public et surtout les nègres, il fut expédié quelques jours après par un moyen sordide et on répandit le bruit en ville qu'il avait été embarqué pour la France. » ²⁴

[35]

Ce récit contraste avec celui qu'on retrouve à propos du père Bienvenu qui, lui, semble avoir cherché à calmer les révoltés et qui aurait été considéré comme solidaire des colons et des administrateurs à qui,

²³ *Ibid.* : 319.

²⁴ *Ibid.* : 309.

d'ailleurs, il rapportait maints renseignements sur les méthodes, les objectifs et la mentalité des esclaves insurgés :

« À peu près à cette époque, le père Bienvenu, curé de la Marmeladé, ayant sollicité de ses paroissiens la permission d'aller au camp du Dondon pour ramener s'il était possible des brigands à la paix ; et lui ayant été accordée, il s'y achemina ; mais tout fut inutile, étant généralement détesté des nègres, il y fut constitué prisonnier et sa perte était assurée sans la mort de l'implacable Jeannot.

Il fut à même de juger pendant son séjour parmi les brigands quelles étaient les véritables causes de l'insurrection. Il entendit un langage uniforme chez tous les nègres, tous croyaient à l'emprisonnement du roi et aux ordres qu'il leur avait fait parvenir pour s'armer et lui redonner la liberté. Ce qui acheva de le convaincre que la philanthropie était rien moins que le mobile de la guerre que nous faisaient les esclaves, c'est qu'il ne vit point parmi eux aucune des formes que la révolution a introduites ; ils n'avaient point de municipalités, de juges de paix, des assemblées de communes, des gardes nationales, et bien loin de là, ils ne juraient que par le roi ; ils ne parlaient que de le rétablir sur le trône ; ils affectaient toutes les distinctions de l'Ancien Régime ; en un mot, ils étaient si opposés au nouveau qu'une cause de mort bien assurée pour les Blancs, qui avaient le malheur de tomber au pouvoir de ces barbares, était d'avoir joué un rôle dans quelque corps populaire.

Ce prêtre fut à même de voir que les Espagnols étaient de complicité avec les révoltés et qu'ils alimentaient l'insurrection... » ²⁵

Ces rapports sur les troubles de Saint-Domingue en 1791 ne visent pas seulement à montrer que la cruauté des Noirs est sans bornes face aux colons esclavagistes qui ne font jamais qu'accomplir leur devoir de maîtres ; il s'agit de tourner en dérision toute demande de liberté

²⁵ *Ibid.* : 318.

venant des esclaves. Ils ne peuvent être mus que par la vengeance, ils ne connaissent pas la politique, même si tout concourt à prouver que l'insurrection est [36] préparée et organisée de manière rationnelle ; ou encore ils ne seraient que des « brigands » et des « bandits ». Comme si donc une revendication de liberté aurait été au sens strict inouïe. Si d'aventure, on peut détecter une pente vers la politique chez eux, cela ne proviendrait que d'un élément extérieur, comme les Espagnols qui auraient eu intérêt à prendre la place des colons français, une alliance des esclaves avec l'Espagne demeurant impensable. N'ayant point de municipalité ni de garde nationale, ni d'assemblée de commune, les esclaves ne sauraient s'engager dans un processus révolutionnaire. Tout au plus, l'insurrection a pu être fomentée par l'abbé Grégoire et ses amis de la Société des Amis des Noirs. Du coup, les Blancs du Cap trouvent un bouc émissaire en l'homme de la Constitution civile du clergé : « ils brûlent, apprenons-nous du député des citoyens de couleur, Julien Raymond, en effigie l'évêque de Blois, sous les yeux de leurs esclaves, en disant que c'est parce qu'il prêche la liberté pour eux. » ²⁶ Effectivement, plusieurs prêtres dont les capucins du Nord engagés aux côtés des esclaves révoltés avaient prêté serment à la constitution civile du clergé et d'ailleurs auraient été plus tard collectivement sécularisés par Rome. L'administration avait beau organiser un contrôle serré du clergé surtout depuis 1777 avec le *Règlement de discipline...* ²⁷, elle ne pouvait empêcher une circulation des idées sur la révolution des droits de l'homme parmi le bas clergé comme parmi les esclaves.

En revanche, on ne saurait prétendre que l'Église comme institution a été à l'avant-garde de l'abolitionnisme. On sait qu'il faudra chercher une telle attitude du côté du protestantisme anglais et notamment des Quakers. L'historiographie catholique a même en fin de compte occulté le fait de la participation de 80 % du clergé du Nord à l'insurrection des esclaves, l'Église ayant rejeté en bloc jusqu'au début du XXI^e

²⁶ Voir Julien Raymond, 1792 : 30.

²⁷ A. Gisler, 1965 :172.

siècle la Révolution française. Il arrive souvent que l'Église prétende avoir collaboré par son action spirituelle et éducative à l'abolition de l'esclavage. Nous assistons plutôt à une participation tardive de l'Église ²⁸ à l'abolition au XIXe siècle à un moment où les jeux [37] sont déjà faits et où l'esclavage a perdu toute justification idéologique. Par-dessus tout, on sait que les missionnaires sont payés partout dans les Amériques en esclaves et que tous les couvents possédaient des esclaves. Dans la théologie catholique, l'esclavage était interprété la plupart du temps comme un temps de pénitence, une pratique pédagogique qui devait à terme arracher les Noirs à la condition de païens, de sauvages et de barbares pour les faire pénétrer progressivement dans la civilisation chrétienne. Sous ce rapport, la thèse d'Antoine Gisler (1965) sur le rôle de l'Église dans la longue durée de l'institution esclavagiste demeure encore valide. En 1797, ce sont des prêtres assermentés choisis par l'abbé Grégoire ²⁹ que Toussaint Louverture acceptera à Saint-Domingue, pour s'assurer qu'ils sont bien acquis au principe de l'affranchissement général des esclaves. Néanmoins, on doit reconnaître la complexité de la question du rôle de l'Église dans l'institution esclavagiste. Presque partout dans les Amériques, les esclaves ont manifesté un attachement et même un véritable engouement pour le christianisme dans sa double version catholique et protestante. Il faut se rappeler en effet qu'ils ne pouvaient rester insensibles à l'histoire de la sortie d'Égypte, ou de la notion d'un salut spirituel offert à tous les hommes sans distinction. Même quand les esclaves sont entrés en dissidence avec les cultes officiels (anglicanisme, catholicisme ou protestantisme historique comme le luthéranisme et le calvinisme), ils investissaient encore la Bible et le judéo-christianisme comme sources de libération. A Saint-Domingue, les esclaves ont pris très tôt l'habitude de faire des églises des lieux de réunion favorables à la diffusion de mots d'ordre pour les fréquentes révoltes. De même, le baptême et les funérailles ou le culte des saints en général ont servi de support aux pratiques elles-mêmes du vodou qui va devenir

²⁸ Voir Alphonse Quenum, 1993 : 221-242.

²⁹ Père Cabon, op. cit. : 65.

un système religieux synchrétique dont la cohérence sera assez forte pour affronter différentes tentatives de persécution organisées par l'État et les églises chrétiennes. C'est que l'interprétation du christianisme faite par les esclaves apparaissait en rupture avec celle des églises officielles.

De même la participation d'une partie importante du clergé à l'insurrection des esclaves doit beaucoup à la brèche ouverte de [38] manière durable dans l'Église catholique par la problématique des droits de l'homme de 1789 ³⁰.

Par un curieux paradoxe, l'État haïtien a toujours cherché à faire du catholicisme le culte officiel du pays, avant tout dans le but de prouver à tout instant le caractère « civilisé » de la nation haïtienne comme s'il fallait laisser dans l'ombre le rôle rempli par le clergé catholique comme par le vodou dans l'événement fondateur que fut l'insurrection de 1791. En effet, les élites haïtiennes ont eu tendance tantôt à reconnaître le christianisme comme un héritage religieux et culturel qui présupposait l'exclusion du vodou, tantôt à l'inverse à mettre en avant le vodou comme la culture nationale authentique du pays et comme la seule source de l'insurrection de 1791. Dans les deux cas, elles ont fait peu de cas de la complexité de la réalité historique.

Bibliographie

A. Adrien, « Notes sur le clergé du Nord et la révolte des esclaves en 1791 », dans *Évangélisation d'Haïti 1492-1992*, Port-au-Prince, 1992.

³⁰ Sur les enjeux politiques et stratégiques de la Constitution civile du clergé, voir l'ouvrage récent de T. Tacket (1986), et les articles de la revue internationale de théologie, *Concilium*, le numéro sur la Révolution et l'Église (1998) dont les rédacteurs montrent tous jusqu'à quel point la lutte contre les idéaux de la Révolution française avait été un point d'honneur pour l'Église.

Y. Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, éd. La Découverte, Paris, 1987.

_____, 1992, « Un épisode décisif de l'insurrection : la prise du Dondon (10 septembre 1791) », dans *Chemins critiques*, revue haïtiano-caraïbéenne, vol. 2, n° 3, mai 1992 : 97-112.

A. Cabon, *Notes sur l'histoire religieuse d'Haïti. 1789-1860*, Port-au-Prince, Petit Séminaire collège Saint-Martial, 1933.

F. Carteaux, *Soirées bermudiennes*, Bordeaux, Peltier-Lavalle, 1802

J. Comby, « Liberté, égalité, fraternité : principes pour une nation et pour une Église », dans *Concilium*, revue internationale de théologie, Paris, Beauchesne, 1989, n° 221 : 21-30.

[39]

G. Cholvy, « La Révolution et l'Église. Ruptures et continuités », dans *Concilium*, 1989, n° 221 : 55-54.

G. Debien, *Les esclaves aux Antilles françaises (XVIIe XVIIIe siècles)*, Société d'histoire de la Guadeloupe et de la Martinique, Basse-Terre et Fort-de-France, 1974.

C. Fick, *The making of Haïti*, Université de Tennessee Press, Knoxville, 1990.

Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté*, Éditions de l'École, Paris, 1972.

J.-Ph. Garran-Coulon, *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, commission de colonies*, Paris, Imprimerie nationale, 1797.

Gros, *Isle de Saint-Domingue. Province du Nord. Précis historique*, Paris, 1793.

A. Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII-XIXe siècle)*, Nouvelle édition, Paris, 1965 (2e édition : 1981).

C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, Éditions caraïbéennes, Paris, 1938 (2e édition : 1983).

L. Hurbon, « Église et esclavage au XVIII^e siècle à Saint-Domingue », dans *Les abolitions de l'esclavage de Sonthonax à Schoelcher*, 1995, Presses universitaires de Vincennes et Éditions Unesco : 87-100.

D. Menozzi, « L'importance de la réaction catholique à la Révolution », dans *Concilium*, n° 221, 1989 : 83-94.

Marbois, Barbé de, *L'histoire des désastres de Saint-Domingue*, Paris, Garnery, 1795.

B. Plongeron, *L'abbé Grégoire ou l'Arche de la Fraternité*, Paris, Letouzet Éditeur, 1795.

L. Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, Paris, 1879.

P. Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti*, Karthala, Paris, 1987.

J. Raymond, *Véritable origine des troubles de Saint-Domingue et des différentes causes qui les ont produites*, Paris, 1792.

H. J. Sosis, *The colonial environment and religion in Haïti : An introduction to the black slave, cults in eighteenth century, Saint-Domingue*, (Thesis) Columbia University, U.S.A., 1971.

J. Thibau, *Le temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la Révolution française*, Paris, Éd. J.C. Lattès, 1989.

T. Tacket, *La Révolution, l'Église, la France*, Éd. du Cerf, Paris, 1986.

[41]

Première partie.
La Révolution française
et l'insurrection des esclaves à Saint-Domingue

3

À propos du droit à l'insurrection

Yves BENOT

[Retour à la table des matières](#)

Ce texte est une tentative pour fonder le droit à l'insurrection des esclaves, et en général de tout ensemble humain à qui est déniée toute possibilité de vivre en tant qu'êtres humains, donc valable pour le passé, et peut-être aussi pour le présent et le futur proche.

La réflexion sur le droit à l'insurrection que voici n'a aucunement pour objet une recherche strictement historique, même si elle a pu s'inscrire dans le contexte du bicentenaire de la Révolution française. Le référent que sont les débats et les contradictions de la Révolution à ce sujet entre 1789 et 1794 nous est cependant utile pour mettre au clair quelques idées ou options fondamentales, précisément parce que ces prises de position, émises dans l'effervescence générale, ont eu une allure plus tranchante que jamais dans l'énoncé des principes. Elles concourent, de ce fait, à projeter une lumière vive sur les déficiences de la démocratie telle qu'elle est aujourd'hui conçue. Autour de cette notion cardinale du droit à l'insurrection, généralement passée sous

silence ou traitée comme une exception historique, se construit une critique de la démocratie réellement existante dans la plupart des pays qui s'en revendiquent. Non certes pour s'en prendre aux éléments de démocratie qu'elles contiennent effectivement, mais pour essayer d'aller plus loin.

[42]

*Peut-on partir d'un point de départ
chronologique valable ?*

Comme on le sait, c'est seulement dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793 que, du même coût, le droit et le devoir d'insurrection figurent en toutes lettres. Mais l'article 2 de la déclaration de 1789 plaçait en dernière position, après la liberté, la sûreté et la propriété, le droit de résistance de l'oppression au rang des droits naturels et imprescriptibles de tout homme. Le sens ne saurait être différent ; ou alors, il faudrait entendre par résistance à l'oppression des lents et aléatoires dispositifs juridiques de recours contre les décisions prises par les autorités. C'est effectivement ce qui a été tenté dans une certaine mesure par le projet constitutionnel de Condorcet en 1793, et contre quoi Robespierre s'est élevé dans une formule abrupte, et sur laquelle il nous faudra revenir. Assujettir à des formes légales la résistance à l'oppression est le dernier raffinement de la tyrannie (article 29 du projet de déclaration présenté par Robespierre aux Jacobins le 21 avril 1793, adopté par la Convention). Néanmoins, aussi bien la tentative de Condorcet que la riposte de Robespierre nous confrontent avec un premier problème résultant de l'inclusion de l'insurrection dans une déclaration des droits, et en tant que droit naturel. La déclaration, précédant la constitution et séparée d'elle, forme en effet le fondement à partir duquel peut être établie la légalité - ou l'absence de légalité - de toute loi ultérieure. Elle est antérieure et supérieure à toute manifestation de la volonté générale à travers la pluralité des suffrages. Mais c'est dire aussi que chacun

de ces droits fondamentaux est matière à législation, à détermination des conditions et formes dans lesquelles il s'exerce. Or, le droit de résistance à l'oppression ou d'insurrection, de par sa définition, n'est pas susceptible d'être objet de législation ou alors on l'annule dans la pratique en le faisant rentrer dans les procédures institutionnelles d'appel et de contestation légales, auquel cas il ne s'agit plus de résistance, mais de recherche d'un compromis, d'une solution en accord avec le gouvernement établi. Est-il donc nécessaire d'ériger en droit constitutionnel, au moment même où on reconstruit l'édifice politique et social après une insurrection déjà victorieuse (que ce soit celle du 14 juillet ou celle du 10 août), une résistance à l'oppression qui de toute façon n'a besoin de nulle [43] autorisation pour s'affirmer ou pour vaincre quand le rapport des forces lui est favorable ? Depuis lors, d'autres déclarations s'en sont dispensées, et en particulier la déclaration universelle de l'ONU de 1948, aujourd'hui adoptée, au moins en paroles, par la plupart des gouvernements du monde, notamment ceux du tiers-monde. Mais ce texte omet aussi toute mention des droits naturels et imprescriptibles.

Bien entendu, il est aisé de trouver la raison d'être de ces lacunes pour la déclaration de l'ONU. Elle n'est pas, elle, issue d'une révolution, mais de négociations pacifiques entre des représentants de gouvernements en place. Il n'en est pas moins remarquable que sans y porter attention, elle ait été adoptée par des gouvernements de pays nouvellement indépendants en Afrique, qui étaient, eux, issus de mouvements populaires de caractère insurrectionnel - même s'ils n'ont pas toujours été armés -, des gouvernements qui, par ailleurs, soutenaient en principe des mouvements de libération armés, en tout cas insurrectionnels comme celui d'Afrique du Sud contre l'apartheid. Cette remarque éclaire déjà un premier aspect de l'inscription de la résistance à l'oppression et de l'insurrection au nombre des droits naturels par les révolutionnaires. Leur propre légitimité reposait sur ces insurrections faute desquelles ils auraient été privés de tout pouvoir, et qu'ils se devaient de ratifier officiellement sous peine de préférer tout soutien des insurgés de la veille et éventuellement du lendemain. Il n'en

reste pas moins vrai que, d'une certaine manière, en travaillant à élaborer une constitution et des institutions qui, à la différence des anciennes, devraient être conformes aux principes du droit naturel, les révolutionnaires devenus constituants travaillaient à créer un ordre de choses dans lequel en principe l'insurrection n'aurait plus lieu d'être.

Tel que ce droit est formulé en 1789, on pourrait encore penser qu'il vise simplement à dresser pour l'avenir une barrière contre d'imprévisibles abus de pouvoir, contre des tentatives de coups d'État ou des complots, lesquels ne manquaient pas au demeurant. Mais l'élaboration beaucoup plus poussée des formulations de 1793 découvre un autre horizon. Les articles 33, 34 et 35 de la déclaration adoptée reprennent avec quelques variantes les articles 25, 26 et 27 du projet de Robespierre en avril. Le premier énonce que la résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme. Robespierre ajoutait : [44] « et du citoyen », que la convention a peut-être enlevé parce que l'on est citoyen dans le cadre d'une cité justement ordonnée, tandis que l'insurrection est un retour à « l'état de nature ». Les articles 34 et 36 sont identiques : « Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé. » Cet article, qui à lui seul aurait justifié la transformation de l'affaire Dreyfus, ou plus récemment des affaires Alleg ou Audin, en insurrection générale, est en même temps une des illustrations les plus vigoureuses du sens révolutionnaire de la notion de fraternité : toute loi infuse, même si elle ne lésait qu'une catégorie de citoyens, doit provoquer la résistance de tous. Reste l'article 35, le plus célèbre, dont le texte a réintroduit la notion de droit là où Robespierre avait parlé uniquement de devoir pour aller au plus bref, sans doute. « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. » (« L'insurrection du peuple entier et de chaque portion du peuple est le plus saint des devoirs », écrit Robespierre.) On aura remarqué que l'ennemi désigné est le gouvernement, et il y a lieu de se demander si par ce mot est désigné le seul pouvoir exécutif,

ou aussi le législatif. Un projet antérieur de Gilbert Romme concernait clairement l'un et l'autre. Dans l'article 19 de la seconde partie de ce projet en date du 7 avril 1793, il est écrit : « L'insurrection, lorsqu'elle est provoquée par le sentiment profond et général d'une oppression portée à son comble, par l'impuissance ou le mépris des réclamations paisibles, faites contre une loi tyrannique, ou contre des actes arbitraires, est un droit religieux et sacré qui émane de la souveraineté du peuple, à qui seul il appartient de conserver la liberté lorsqu'elle est violée par des autorités rebelles. » Il est ici bien énoncé que la rébellion - aux lois de la nature - peut être le fait aussi bien du législatif que de l'exécutif. Mais ce texte, plus long, a l'inconvénient d'être trop précis, d'impliquer que des tentatives pacifiques doivent être faites avant de recourir à l'insurrection, donc de limiter un droit de nature. Un article du projet de Robespierre non repris dans le texte de la Convention marque nettement la défiance à l'égard du pouvoir. Voici cet article 30, capital pour comprendre la portée du droit à l'insurrection : « Dans tout État libre, la loi doit surtout défendre la liberté [45] publique et individuelle contre l'abus de ceux qui gouvernent. Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible est vicieuse. » A défaut de reprendre ce texte, la déclaration de la Convention a au moins adopté, dans son article 31, un autre élément du projet de Robespierre sous cette forme : « Les délits des mandataires du peuple et de ses agents ne doivent jamais être impunis. » Ces mandataires sont évidemment les représentants du peuple, précisément parce qu'ils ne sont que les « représentants » du souverain, et non le souverain lui-même, tandis que les agents sont les fonctionnaires, à commencer par les ministres. Dans tous les cas, tant le projet de Robespierre que la constitution adoptée semblent répondre par avance à la brutale prise de position de Kant sur le même problème dans un opuscule publié juste en septembre 1793. Lui qui avait pourtant applaudi à l'insurrection de juillet 1789 proclame que l'interdiction de l'insurrection est « inconditionnelle » même si « ce pouvoir ou son agent, le chef de l'État, ont violé jusqu'au contrat originnaire et se sont par là destitués aux yeux du sujet de leur droit à être législateurs » (*Théorie et Pratique*, éd. Vrin, 1980, p. 42). Faut-il rappeler

que Kant écrit après l'instauration de la République et le procès du roi, et qu'il ne s'agit pas de considérations purement théoriques à cette date. Il signifie au contraire aux intellectuels allemands un sinistre devoir d'obéissance et le refus d'une révolution en Allemagne. Cependant, bien des arguments kantien de ce type ont depuis été utilisés sous une forme vulgarisée et dégradée certes - mais non déformée - pour prêcher la soumission à une république telle qu'elle est.

Revenons à la question plus importante de savoir s'il faut être plus en garde contre l'exécutif que contre le législatif. Quand Saint-Just s'écrit le 10 octobre 1793 : « Un peuple n'a qu'un ennemi dangereux, c'est son gouvernement », c'est de l'exécutif seul qu'il s'agit, comme le montre tout le contexte de ce rapport sur le gouvernement révolutionnaire du rôle du pouvoir exécutif dans le cadre de la séparation des pouvoirs. Il est aisé de le définir par une simple lapalissade : l'exécutif n'a rien d'autre à faire qu'à exécuter. En aucun cas, il n'a à se mêler de l'élaboration de la loi. Et s'il garde le droit de nomination des fonctionnaires, notamment des hauts fonctionnaires, il est de son devoir de veiller à ce que ce ne soit des hommes hostiles à la loi qu'ils ont à appliquer, de veiller à ce qu'ils ne la sabotent [46] pas. Évidemment, ils n'ont aucun droit de déformer ou détourner le sens d'une loi par la manière dont ils l'appliquent. Aussi bien sous le régime de l'an II, la nomination des généraux en chef a fini par être réservée à la Convention elle-même, sur présentation du Comité de salut public - qui reste un fragment de l'Assemblée. On comprend que ce n'est pas seulement par méfiance contre Mirabeau que la constituante avait décrété que les ministres ne pouvaient pas être au sein de l'Assemblée qui a le pouvoir législatif ; décision qu'aucune assemblée révolutionnaire n'a songé remettre en cause. Non seulement, c'était là se prémunir contre de possibles corruptions par l'attrait d'un portefeuille ministériel, mais c'était surtout éviter que le ministre ne devienne trop puissant, en cumulant le prestige de l'élection, qui en fait un représentant du peuple, avec la puissance matérielle d'un pouvoir directement agissant. Ces considérations qui tenaient de l'évidence pour les hommes de la révolution - y compris nombre de modérés - suffirent à montrer que

les constitutions des démocraties occidentales d'aujourd'hui sont fort loin d'être conformes à l'esprit de la Révolution française. Dans le vocabulaire habituel des révolutionnaires, elles seraient à coup sûr qualifiées de despotisme ministériel. Cette expression, très usuelle sous la Révolution, signifie que les ministres usent de leur pouvoir pour faire et mener la politique qu'ils entendent - et non celle que dicte le souverain qui est la nation, autrement dit le peuple -, qu'ils ne sont pas non plus contrôlés comme ils devraient l'être dans leurs actes (nominations, usage des fonds qui leur sont confiés). Saint-Just avait tenu à préciser que le régime monarchique n'était pas seulement défini par le roi, mais aussi par ce pouvoir ministériel, ou de tout groupe, s'élevant au-dessus du peuple. On pourrait, ajouter que la présentation courante aujourd'hui des institutions républicaines tend aussi à faire du législatif même, devenu un pouvoir législatif tout théorique et tenu en bride par l'exécutif, le souverain lui-même, et non un corps de représentants responsables devant le souverain - le peuple lui-même - et révocables par lui.

Laissons de côté ce dernier point pour revenir à l'exécutif qui est directement visé par un autre passage de Robespierre sonnant comme un commentaire à son projet de déclaration : « Le gouvernement est institué pour faire respecter la volonté générale ; mais les hommes qui gouvernent ont une volonté individuelle, et toute volonté cherche à dominer. S'ils emploient [47] à cet usage la force publique dont ils sont armés, le gouvernement n'est que le fléau de la liberté. Concluez donc que le premier objet de toute constitution doit être de défendre la liberté publique et individuelle contre le gouvernement lui-même (10 mai 1793). » Ainsi les hommes au pouvoir, dès lors qu'ils ont un pouvoir, qu'ils peuvent disposer de l'armée ou de la garde nationale (celle-ci dépendant alors des municipalités), sont, par nature pourrions-nous dire, des ennemis potentiels de la liberté du peuple. Et nous voici par là, face à deux natures, car celle qui est à la source des droits de l'homme n'est certes pas la même que celle qui fait de tout détenteur de pouvoir un aspirant à la domination des autres, l'adversaire, volontaire ou non, du droit naturel. C'est cette seconde et perverse nature

des gouvernants qui fonde et justifie en permanence le droit également naturel à l'insurrection, seul correctif possible à cette sorte de corruption fatale de la meilleure des constitutions si l'on n'y veille pas. Ce n'est donc plus d'une manière en quelque sorte ponctuelle, dans le cas d'actes ou lois tyranniques, que l'on pourrait considérer, comme cas exceptionnels et extrêmes, que le droit à l'insurrection trouverait matière à s'exercer ; c'est en permanence qu'il doit au moins être présent, comme une menace susceptible de refreiner les appétits de pouvoir et de domination.

Sans doute, insurrection devra être ici pris dans une acception plus étendue que l'image, qu'elle évoque habituellement, de masses d'hommes armés, bien ou mal, se ruant à l'assaut des symboles de l'ordre établi, postes de police, palais ministériels ou présidentiels notamment. Il me paraît cependant vain d'entreprendre une typologie des modes d'insurrection passés, présents, voire futurs, parce qu'ils se renouvellent sans cesse en fonction des circonstances. Les formes non-violentes de résistance à l'oppression, les manifestations pacifiques, la résistance passive qui a parfois bloqué le fonctionnement de l'État (c'était le cas au Maroc à la veille de l'indépendance sur une grande partie du territoire) n'avaient pas été prévues ou dessinées à l'avance. Elles ont été inventées sur place en fonction de ce qui était possible dans telles ou telles conditions, et il y en aura d'autres encore. Ces formes ont pu se combiner avec des luttes armées dans certains cas, elles ont pu en tenir lieu dans d'autres. Il faut seulement être toujours prêt au nouveau sur ce terrain. L'image courante au contraire fige et ne fait que répéter *ad* [48] *infinitum* le modèle offert par les journées révolutionnaires de 1789/1793 ou de 1917. Outre l'inconvénient de relever d'un mimétisme paresseux, cette image a aussi celui de ne lire dans l'insurrection qu'un moment sublime et fulgurant, et d'en supprimer la durée, l'action prolongée et tenace. Aussi bien peut-il advenir que la seule présence potentielle d'un mouvement insurrectionnel latent, mais qui n'a pas encore éclaté, contraigne au recul un pouvoir trop sûr de lui. La question de principe cruciale, c'est que, quelle que soit sa forme, l'insurrection reste légitime et juste, c'est-

à-dire qu'elle a pour contenu le rétablissement des droits « naturels » de l'homme et du citoyen.

Dans une formule quelque peu énigmatique, et qui ne pouvait pas être inconnue des hommes de 1789 et de 1793, l'abbé Guillaume Raynal avait dès 1780 donné la plus grande extension au droit à l'insurrection. C'est à propos de l'insurrection des colonies anglaises d'Amérique du Nord qu'il en vient à l'introduire comme un droit permanent, dans *l'Histoire des deux Indes* (Livre XVIII, ch. XLII) : « Si les peuples sont heureux sous la forme de leur gouvernement, ils le garderont. S'ils sont malheureux, ce ne seront ni vos opinions, ni les miennes, ce sera l'impossibilité de souffrir davantage et plus longtemps qui les déterminera à la changer, mouvement salutaire que l'oppresseur appellera révolte, bien qu'il ne soit que l'exercice légitime d'un droit inaliénable et naturel de l'homme. » L'abbé Raynal avait déjà exposé des idées plus ou moins analogues devant Catherine II elle-même, mais en présenta alors l'insurrection comme une donnée de fait chaque fois que les peuples ne peuvent plus supporter leurs malheurs. Ici au contraire, l'insurrection est devenue un droit naturel, comme pour les révolutionnaires, mais le dernier membre de phrase détache ce droit même de tout acte d'oppression. L'abbé Raynal n'a pas jugé utile de s'expliquer là-dessus, mais on peut reconstituer son argumentation en rapprochant ces lignes d'autres passages de lui dans la même *Histoire des deux Indes*. On se rappelle qu'ailleurs il a considéré comme le plus grand péril pour la liberté la succession hypothétique de trois « bons » souverains, qui accoutumeraient le peuple au pouvoir absolu. Ainsi, à supposer qu'il puisse y avoir un « bon » monarque ou un « bon » dictateur, à supposer qu'un gouvernement illégitime dans son principe assure le bien-être de ses gouvernés, qu'en somme - pour revenir à l'article 2 de la Déclaration de 1789 - à défaut de la liberté, il garantisse la sûreté et la [49] propriété, même dans ce cas, le droit naturel à l'insurrection demeurerait entier. Peu importe que l'hypothèse soit totalement invraisemblable dans la réalité historique, que le « bon » gouvernement d'Élisabeth d'Angleterre - puisque c'est l'exemple choisi par l'abbé Raynal - ne l'ait pas été pour tout le monde, l'hypothèse est

nécessaire pour montrer que le droit à l'insurrection déborde même le droit de résistance à l'oppression, ce dernier pouvant être justifié uniquement par tel ou tel acte arbitraire bien déterminé.

L'argumentation des robespierristes, on vient de le voir, tout en confirmant cette extension du droit à l'insurrection, est quelque peu différente, plus directement politique. Il faut étendre la condamnation globale portée contre le principe monarchique, ou de toute dictature (le roi « montre dans l'ordre de la nature » pour Grégoire ; « on ne règne pas impunément » selon Saint-Just) ; tout ce qui est gouvernant, quelle que soit l'origine de son pouvoir, est par sa nature (par sa fonction même) entraîné à se placer au-dessus des gouvernés, donc à exercer même le pouvoir qui lui a été attribué par la Constitution de manière arbitraire, d'y trouver, par exemple, occasion de placer les siens ou de s'enrichir, ou encore de profiter tout simplement des meilleures conditions de vie qu'offre presque inévitablement l'exercice du pouvoir. Autrement dit, il y a, au moins dans la nature humaine - et non dans la nature en général -, un germe d'égoïsme qui n'attend que les circonstances favorables dues à la division du travail par les fonctions politiques pour développer ses ravages.

En vérité, sous son aspect le plus fâcheux, cette nature humaine n'est pas une nature ; elle traduit seulement dans le langage du temps l'idée que la fonction exercée, la situation nouvelle dans laquelle il se trouve, modifient le comportement, et jusqu'au mode de pensée d'un individu. Celui-ci est davantage fait par les conditions d'existence, matérielles ou symboliques, qu'il ne se fait lui-même. Tant que ces conditions ne varient guère, on peut avoir l'illusion de la permanence d'un moi humain particulier. Mais que surgisse, de par son fait ou par accident, une condition plus favorable ou plus confortable, et le même moi deviendra autre, dans la grande majorité des cas. Et cela suffit pour qu'en dépit de toutes les exceptions imaginables, on prenne seulement en considération le cas le plus général.

D'où l'exigence de multiplier les contrôles sur l'exécutif en premier lieu, d'où l'exigence d'une vigilance constante des sections populaires, sources du bien selon les robespierristes, d'où enfin le caractère permanent du droit à l'insurrection. Avant de découvrir de nouvelles contradictions fécondes qui découlent de cette théorie politique démocratique, il n'est pas inutile de rappeler qu'elle est issue non tant d'une déduction que de l'expérience accumulée depuis 1789.

L'insurrection n'est pas seulement le fait fondateur de la Révolution victorieuse en juillet 1789, elle n'est pas que l'intervention populaire ponctuelle qui permet ensuite à l'assemblée constituante de se mettre au travail en toute sécurité ; cela, c'est ce que les modérés de toutes fractions, les Lafayette aussi bien que les Mounier ou les Malouet, auraient voulu qu'elle fût. Les insurrections, de plus ou moins grande dimension, continuent en effet après les journées de juillet ; de 1789 à 1793, ce sont elles qui poussent en avant les assemblées et les contraignent à faire œuvre révolutionnaire. Quelques exemples : à peine deux semaines après le 14 juillet, c'est une insurrection qui met en échec la tentative de Lafayette et Bailly de faire arrêter les colporteurs de journaux et de briser cette liberté de la presse imposée par les journées de juillet. En octobre, ce sont d'autres interventions de la rue qui feront obstacle au procès des brûleurs de barrières du 12 juillet précédent ; d'autres encore mettront fin aux supplices d'Ancien Régime que le tribunal du Châtelet encore vivant voulait perpétuer. Pour ne pas parler de la succession des insurrections paysannes qui de 1789 à 1793 mettra en échec la tentative de compromis qu'était cette nuit du 4 août si abusivement célébrée par les manuels « républicains ». En juin 1793, l'assemblée, en l'occurrence la Convention épurée, n'a plus eu qu'à ratifier, officialiser le fait accompli. Dès lors, on ne saurait s'étonner qu'il ait fallu l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue pour que l'abolition de l'esclavage s'impose enfin à la même Convention : c'est l'insurrection qui est le processus révolutionnaire normal et nécessaire, que des assemblées, toujours portées au réalisme et à la modération par la même pente que l'exécutif, ont

pour rôle de ratifier, du moins tant que le processus révolutionnaire continue à se manifester dans la rue et dans tout le pays.

Il va de soi que l'insurrection révolutionnaire ne se conçoit pas sans que les idées-clefs dont elle impose l'application [51] n'aient été préalablement formulées, bref sans une idéologie. Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister ici sur ce point : l'exemple même de l'abolition de l'esclavage, tout comme celui de l'abolition du système féodal, l'illustre aisément. Mais le problème n'est pas de distinguer, selon les termes de Victor Hugo dans *Les Misérables*, « le pavé de l'émeute de celui de l'insurrection ».

Ce qui peut faire difficulté, c'est que nous rencontrons de nouveau, dans cette théorie, deux sortes de nature, non moins essentielles l'une que l'autre. Certes, on sait bien, surtout depuis la thèse de Jean Ehrard sur l'idée de nature dans la première moitié du XVIII^e siècle, que c'est là une notion qui n'a jamais cessé de revêtir les significations les plus différentes, voire les plus contradictoires ; et le phénomène ne cesse pas après 1750. Néanmoins, il faut y revenir. Il y a donc sous la Révolution, d'un côté cette nature qui fonde les droits de l'homme et du citoyen ; une nature qu'il faut cependant redécouvrir, se décider à reconnaître, qui n'est donc pas une simple réalité présente dans le cœur de tout homme. Elle ne se fait pas toujours entendre, certains disent qu'il y faut « le silence des passions », tandis que d'autres la retrouve dans les orages de la Révolution. Nature profonde, intemporelle et éternelle, niée ou démentie par toute l'histoire passée, et dont cependant l'avènement n'est pas présenté comme un événement historique, mais comme la réalisation d'un principe qui a toujours été là. En somme, un impératif moral, plus proche d'une pensée politique kantienne - alors que les révolutionnaires français ignorent jusqu'à l'existence physique d'Emmanuel Kant - que de celle de Locke - qu'ils ont lu. En face de cette voix de la nature, très ou trop humaine celle-là, qui veut que le penchant à l'égoïsme, lui, soit présent chez tout homme qui détient un pouvoir quel qu'il soit, et qu'il faille que le peuple - tous ceux qui précisément ne disposent pas de pouvoir - soit constamment en alerte contre les détenteurs du pouvoir. Au risque, évi-

demment, de se trouver exposé aux mêmes penchants fâcheux en prenant la place des précédents... Cette nature-là est pensée au temps de la Convention en termes de morale quelque peu abstraite, mais on voit qu'il serait possible de réécrire cette théorie apparemment idéaliste en termes marxistes, comme l'affleurement d'un aspect de la lutte de classes au coeur de la révolution démocratique.

[52]

Pourtant, et en dépit de la logique de ces justes vues, les révolutionnaires les plus avancés n'ont cessé de chercher à instituer un ordre social qui termine la Révolution, qui crée enfin cette Cité parfaite que l'on prétend instituer depuis les premiers jours du processus révolutionnaire. Les robespierristes tout comme les modérés de la constituante, tout comme les Enragés, tous ne songent qu'à résoudre le problème d'une organisation sociale, politique et même culturelle qui serait enfin parfaite, conforme à la nature, en son premier sens. Or, la logique qui a imposé d'approfondir la notion de résistance à l'oppression de la Déclaration de 1789 pour en faire le droit à l'insurrection de 1793 déboucherait, si on poursuit le même raisonnement, sur la nécessité du mouvement perpétuel dans la Cité, sur un état d'insurrection permanente, au moins potentiel. S'il y a cette autre nature qui fait du pouvoir une menace constante pour la liberté, quelque chose qui trahit toujours la fin pour laquelle il a été institué, alors il faudrait aussi admettre que la Révolution ne peut pas avoir de terme ultime, que la perfection à laquelle elle peut prétendre, c'est de se recommencer sans cesse, de créer une cité en tension permanente au lieu de ne rétablir que la liberté que par à-coups et à de longs intervalles. Ce sont là des conclusions devant lesquelles on a toujours reculé, et qui n'en demeurent pas moins la logique même.

On prétend aujourd'hui y échapper par le recours à ce que Robespierre - et en cela, il voyait loin - avait qualifié d'assujettissement à des formes légales. Soit on va prétendre qu'il suffit d'élections « libres » pour que le recours à l'insurrection soit non seulement inutile, mais illégal ; dans l'intervalle, le pouvoir exécutif, qui en fait a usurpé le pouvoir de faire la loi, et se contente de la faire ratifier par le légis-

slatif, a toute liberté de suivre sa pente fatale. Soit encore, on prétendra que le citoyen lésé dispose de multiples moyens d'appel, devant les tribunaux, administratifs ou autres, devant la Cour de justice de la Communauté européenne et, du même coup, l'oppression d'un seul citoyen cesse d'être l'oppression de tous. On peut ensuite faire mine de s'étonner des progrès de l'abstention à ces mêmes élections « libres » ; mais c'est que la vie démocratique d'une société doit être permanente, être un contrôle actif et une intervention constante ou risque de ne plus être. Ainsi, dans le monde entier - et aujourd'hui encore - le droit à l'insurrection, avec son corollaire, c'est-à-dire l'intervention démocratique [53] directe des organisations populaires de la base, reste d'une actualité brûlante.

On ne manquera pas de se demander quelle attitude ont eu les penseurs révolutionnaires en face des insurrections hors de France auxquelles ils ont été confrontés. On pourrait aussi soulever la question du refus du droit à l'insurrection à l'égard des hébertistes quand ils l'ont évoqué en mars 1794, et qui leur valut d'être exécutés. Mais les robespierristes invoqueraient en ce cas les exigences exceptionnelles de la guerre et du salut public. Le problème est plus complexe s'agissant des deux insurrections hors de France. La première est la révolution de ce qui ne s'appelait pas encore la Belgique - mais qui commence à l'être à cette occasion - en 1789. Révolution déroutante pour les révolutionnaires français qui entendent légiférer dans l'universel, et qui ont bien du mal à se retrouver dans une insurrection divisée en deux partis fortement opposés pour tout ce qui ne concerne pas le rejet de la domination autrichienne. Et de ce fait, le seul ciment de l'insurrection belge est bien la revendication d'indépendance nationale. La Révolution en France finalement laissera écraser la révolution en Belgique, se contentant de mettre son veto à la volonté du roi et des ministres d'aider la répression en autorisant le passage des troupes autrichiennes par le territoire français. La seconde insurrection hors de France est celle des esclaves de la partie nord de Saint-Domingue, dont la revendication centrale, la liberté générale, attendra d'août 1791 à février 1794 avant d'être ratifiée par la Convention. On peut naturelle-

ment souligner que les théoriciens du droit à l'insurrection, effectivement au pouvoir à partir de juin 1793, ont mis un peu de temps dans ce cas avant de conformer les actes aux principes. Mais on peut aussi trouver dans leurs analyses mêmes de quoi expliquer - ce qui n'est pas justifier - leur retard. C'est que, s'il est vrai qu'un peuple qui en opprime un autre n'est pas lui-même libre, comme l'avait proclamé Robespierre en avril 1793, il faut aussi admettre qu'en pareil cas, le pouvoir sur le peuple dominé appartient, sinon au peuple dominateur, en tout cas à l'ensemble de ses mandataires et agents, pour reprendre les termes de la Déclaration de l'an I. C'est fatalement contre un pouvoir qui s'identifie à la société entière du peuple dominateur que l'insurrection devient nécessaire. C'est déjà beaucoup que, même avec quelque retard - après tout à peine plus long que dans le cas des insurrections paysannes en France - l'insurrection [54] ait finalement été ratifiée. Elle est en tout cas une des preuves les plus frappantes du caractère central de la reconnaissance du droit à l'insurrection si l'on veut instituer un jour un ordre social démocratique.

Et d'autant plus qu'une histoire récente nous a encore rappelé que les gouvernements des pays dominateurs ne renoncent pas à leur domination sur d'autres peuples sans que ceux-ci se soient préalablement insurgés d'une manière ou d'une autre, en tout cas avec suffisamment de force et de constance pour les contraindre à partir ou à négocier. Il faut le rappeler parce que, déjà, on présente en Occident ce qui a été dénommé la décolonisation comme une politique généreuse et intelligente de ces mêmes pays colonisateurs. Mais, au lieu de maquiller en une sorte de rayon de lumière cette sombre et sanglante bataille de l'après-guerre de 1945 pour la libération des colonies, au lieu de travailler, non sans succès il est vrai, à chloroformer les opinions publiques, ne conviendrait-il pas, tout au contraire, de reconnaître que l'énoncé des Droits de l'homme et du citoyen doit inclure le droit à l'insurrection ? Ce n'est pas là une exigence abstraite et théorique. Après les insurrections (et guerres) contre le colonialisme, il y a celles qui ne peuvent que croître dans l'avenir contre toutes les formes du néocolonialisme. Celles-là aussi se heurtent à la répression des gouver-

nements en place, mais souvent, également des grandes puissances. Bien entendu, et même issus eux-mêmes d'une insurrection, les gouvernements en place tendent toujours à s'ériger au-dessus de leur peuple et lui nient le droit dont ils ont eux-mêmes profité. Rien qui doive surprendre. Mais justement, l'argumentation robespierriste garde toute sa force face à ce genre de réalités.

Pour conclure, il reste à rappeler que reconnaître le droit à l'insurrection, c'est reconnaître que seule est juste l'insurrection qui vise à établir un ordre social conforme aux principes, en tout cas, plus égalitaire et plus humain que l'existant. En quoi le droit à l'insurrection garde toute sa valeur d'élément de progrès.

[55]

Première partie.
La Révolution française
et l'insurrection des esclaves à Saint-Domingue

4

La révolution de Saint-Domingue. De l'insurrection du 22 août 1791 à la formation de l'État haïtien

Carolyn E. FICK
Traduction Maryse VILLARD

[Retour à la table des matières](#)

Dans la nuit du 22 août 1791, les esclaves de la colonie française de Saint-Domingue, à l'époque la colonie la plus riche de l'Atlantique, avaient mis en marche un processus historique qui défiait non seulement la légitimité de leur asservissement, mais qui, en le faisant et sans le savoir, allait secouer les fondements ontologiques de la mentalité occidentale. Dans un récent article sous-titré « La Révolution haïtienne comme histoire impensable », l'historien Michel-Rolph Trouillot déclare que depuis la Renaissance, les idées philosophiques sur la nature de l'être, l'état, l'ordre et le rang social de l'humanité ne pouvaient pas fournir aux Européens un cadre conceptuel pour comprendre l'am-

pleur de la révolte de ces esclaves et encore moins comprendre pleinement son potentiel révolutionnaire ³¹.

Qu'une révolte menée par des esclaves, soi-disant soumis et non-civilisés, conduits au travail par le fouet et subsistant au niveau le plus bas de la société, ait pu arriver à mettre à nu les [56] fondements sociaux et économiques de la colonie et éventuellement changer les structures du régime colonial et en faire la base d'une nation indépendante gouvernée par ces anciens esclaves et leurs compagnons de couleur (les premiers affranchis ou hommes de couleur libres) allait au-delà de l'imaginable et dépassait même la raison des penseurs européens les plus radicaux. Comme l'explique Trouillot, ceci était une chose impensable ou inconcevable, qu'on ne peut concevoir dans les limites des choses possibles, car elle dénature la formulation même des questions... « [La] révolution haïtienne... défiait [ainsi] le concept même des partisans et opposants de l'esclavage aussi bien que le colonialisme dans les Amériques » ³². Ainsi, au dix-huitième siècle, monde de l'impérialisme et de la colonisation, l'ontologie occidentale ne permettait pas aux Européens de concevoir cette insurrection prolongée autrement que comme une révolte de hordes de brutes, d'esclaves mécontents, probablement inspirés, au fait, par des royalistes ou, après 1793, par l'un ou l'autre des ennemis d'outre-mer de la France. Que la révolte de 1791, menée par près de cent mille esclaves armés, ait marqué le début d'un combat historique pour l'émancipation de la race humaine, contredisait, alors même que se déroulaient les événements, toutes les notions raisonnablement possibles, néanmoins, elle était une réalité que les puissances de l'Atlantique ne pouvaient ignorer et à laquelle elles devaient faire face de façon raisonnable.

Aujourd'hui, les historiens, sociologues, économistes et autres chercheurs intéressés par le colonialisme, l'esclavage dans les planta-

³¹ Voir Michel-Rolph Trouillot, « Des Journaux de planteurs à l'Académie : La révolution haïtienne comme histoire impensable », *Le Journal de l'Histoire caribéenne*, 25 (1 et 2) : 81-85.

³² *Ibid.* : 85.

tions du Nouveau Monde ou la résistance des esclaves en général, pointent du doigt la révolution haïtienne comme un point de repère ayant des ramifications bien au-delà des frontières mêmes d'Haïti. La majorité peut reconnaître, avec certitude, que la révolution a été un tournant historique dans l'Atlantique et l'hémisphère ouest, et, lorsqu'on se réfère à la date du 22 août 1791, on l'associe à la révolution haïtienne tout comme celle du 14 juillet 1789 est associée à la prise de la Bastille durant la Révolution française. Dans l'un et l'autre cas, l'événement marquait une rupture, par la violence, avec l'ordre ancien et annonçait le déroulement de la révolution ; cependant, [57] dans aucun d'eux, on ne pouvait prévoir les suites de cette révolution. Dans le cas d'Haïti, la révolution qu'annonçait l'insurrection du 22 août était encore à venir ; et le chemin à parcourir du 22 août 1791 au 1^{er} janvier 1804, jour de l'indépendance haïtienne, restait encore, à la veille de la révolte initiale, confus et non défini ³³.

Que les esclaves aient mené une révolte contre leurs oppresseurs et leur asservissement est un fait indéniable ; mais ce qu'ils en feraient par la suite restait encore à définir et éventuellement à achever. En d'autres termes, tandis que la révolte se déroulait et que la destruction systématique des cultures faisait rage dans la province du Nord - avec quelques deux cents plantations de sucre, mille deux cents de café et plusieurs douzaines de plantations d'indigo totalement ou partiellement brûlées et les équipements détruits ou complètement endommagés pour arrêter définitivement la production - les esclaves rebelles et leurs chefs confrontaient une situation à laquelle, politi-

³³ Comme pour tout événement historique ayant trait à une transformation fondamentale de la société, ce n'est qu'après-coup, une fois que les événements se sont déroulés, qu'on est capable de les comprendre et de les analyser en tant que révolution. Cependant, même parmi les historiens du vingtième siècle, l'acceptation des événements haïtiens comme révolution fut longue à venir. Voir Trouillot, « Journaux des Planteurs » : 82, 88, 92-96. L'absence remarquable de toute étude sur la révolution haïtienne, qui est beaucoup plus valable qu'une simple référence ou une note de bas de page sur les « émois à Saint-Dominique » ou le « soulèvement des esclaves dans la colonie », dans la biographie révolutionnaire française est critiquée par Yves Bénot dans *La Révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, Paris, 1988.

quement parlant, ils étaient mal préparés et pour laquelle il n'existait aucun antécédent historique. Ils étaient maintenant les principaux protagonistes d'une série de soulèvements tumultueux qui avaient d'abord éclatés dans les colonies, lors de la Révolution française en 1789, au sein de la classe possédante de Saint-Domingue. Tandis que d'un côté, les planteurs blancs étaient en prise avec la métropole pour revendiquer leur autonomie locale et le libre commerce, et qu'ils s'armaient les uns contre les autres, en camps opposés, au sujet des moyens politiques à employer pour arriver à leurs buts, d'un autre côté, les affranchis, dont les objectifs et idéologies étaient de rompre les barrières raciales légitimes pour obtenir une égalité civile avec leurs homologues blancs, s'armaient également pour se [58] défendre et s'étaient alliés, à ce moment-là, aux contre-révolutionnaires royalistes ³⁴. L'ancien ordre social colonial, constitué de castes et de privilèges, était irrévocablement rompu. Cependant, ce qui n'était pas évident c'était de quelle manière la masse des esclaves et leurs chefs, arrivés maintenant à un point de non-retour, allaient tracer leur propre route, changeant d'alliances et d'intérêts opposés pour obtenir leur propre liberté dans cette conjuncture jonchée de myriades d'événements en cours.

Au cours de la réunion stratégique des chefs d'esclaves, le 14 août, au Morne-Rouge dans la Plaine-du-Nord, lorsqu'ils discutèrent et convinrent de la date et des logistiques de la révolte (bien qu'il y eut des dissensions de la part des représentants de deux paroisses sur le moment du soulèvement), les sentiments et buts exprimés indiquaient clairement qu'ils se préparaient, avec détermination, à se libérer de leur asservissement en détruisant, par la violence, toutes les preuves matérielles, c'est-à-dire en organisant une insurrection générale des

³⁴ Sur la scission entre les planteurs et l'élite blanche dirigeante dans la colonie, voir surtout C.L.R. James, *Les Jacobins noirs* [1938], 3e éd. (Londres : Allison & Busby, 1980) : 59-84. Voir aussi Charles Frostin, *Les révoltes blanches à Saint-Domingue aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris : École, 1975). Sur le chapitre des planteurs absents, voir spécialement Gabriel Debien, *Les colons de Saint-Domingue et la révolution : essai sur le Club Massiac* (Paris : Armand Colin, 1953).

esclaves. Cependant, cette détermination exprimée n'était pas encore une déclaration d'indépendance.

De même, lors de la cérémonie vaudou du Bois Caïman, qui eut lieu quelque temps après la réunion du Morne-Rouge, pour préparer la révolte de la nuit du 22, le discours historiquement attribué à Boukman, à ce moment-là chef principal de la révolte et celui qui en donna le signal, était un appel aux armes et une exhortation à la guerre ³⁵. Dans son discours, Boukman incita ses partisans à rejeter l'image du dieu chrétien des Blancs qui avait seulement soif de leur sang et de dépendre du dieu des Noirs qui les aiderait et les dirigerait dans leurs opérations. Il leur rappela, en dernier lieu, qu'ils devaient écouter la voix de la liberté tapie [59] tout au fond de l'âme de chacun de nous ³⁶. Cependant, l'évocation du mot liberté n'était pas une déclaration d'idéologie libérale ni de hauts principes démocratiques sur la légitimité du gouvernement, les abus de la monarchie, les droits de l'homme ou les fondements de la nation, comme le tirent, par exemple, les pionniers de l'indépendance des États-Unis dans leur déclaration de 1776 avant qu'ils ne s'embarquent dans une lutte officiellement articulée autour de l'indépendance nationale ; ou comme l'avait formulée la Première République dans sa Déclaration des droits de l'homme et du citoyen à l'époque de la France révolutionnaire de 1789. L'exhortation

³⁵ Pour une clarification sur quand et où les deux événements se déroulèrent et leurs relations par rapport à la révolte qui eut lieu le 22, voir David Geggus, *La cérémonie du Bois Caïman*, « *Journal de l'Histoire caraïbéenne* », 25 (1 et 2) : 45-52.

³⁶ Voir Carolyn Fick, *La construction d'Haïti* (Knoxville : Université de Tennessee Press, 1990) : 92-94 et 260-66. Cependant, David Geggus questionne la validité historique du discours de Boukman en invoquant l'absence de preuves manuscrites contemporaines, disant plutôt qu'il fut façonné, après la révolution, par les historiens du dix-neuvième siècle : voir « Bois Caïman » 48-49 ; et du même auteur, « Le vaudou haïtien au dix-huitième siècle langage, culture, résistance », *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (Bohlau Verlag : Köln, Weimar, Wein, 1991) : 46-49. De toute façon, ce qu'on peut en conclure, sans aucun doute, est que le discours de Boukman est maintenant ancré dans le mythe de la cérémonie du Bois Caïman et est associé à la révolution, et comme tel, continue d'occuper une place centrale dans la conscience historique collective de la plupart des Haïtiens.

du Bois Caïman assumait comme évident que les esclaves, en tant qu'êtres humains opprimés, avaient le droit inaliénable de s'opposer à leur condition de « propriété » et de renverser leurs oppresseurs, vils tyrans dont la soif insatiable de profits leur avait causé tant de souffrances. Mais leur exhortation n'était pas un combat fondé sur des principes théoriques ou des discours sur l'économie politique de l'esclavage ; elle était imprégnée des réalités tangibles de la vie de travail dans les plantations. En ce sens, les esclaves n'avaient pas un concept politiquement formulé de restructuration - par une révolution - de la colonie et de la société pour leurs propres intérêts, ni une définition des paramètres et des aboutissements de ce qu'ils étaient en train d'entreprendre. Leur perspective était la libération de l'esclavage, non pas celle du libéralisme bourgeois ni même, en 1791, celle de l'indépendance politique ³⁷.

[60]

En d'autres termes, ils ne pensaient pas du tout, à ce moment-là, à la veille du 22 août, à se révolter pour renverser le régime total colonial et, avec lui, l'institution politique de l'esclavage dans tous les territoires français - comme ceci se réalisa par la suite avec la loi du 4 février 1794 de la Convention nationale - ni à briser les liens avec le colonialisme et devenir un pays indépendant dans le concert des nations. L'abolition totale de l'esclavage n'était pas un point négociable, tout au moins pas en 1791, et certainement pas avec des esclaves rebelles qui étaient, après tout, la propriété de leurs maîtres. Les chefs des esclaves le savaient tout aussi bien que quiconque et ceci s'observe dans leur position initiale lorsqu'ils durent, en novembre-décembre

³⁷ Pour une discussion sur la distinction entre libération d'un État opprimé et le concept occidental bourgeois de la liberté historique en tant qu'une idéologie faite de principes universels des droits individuels, voir Jacky Dahomey, « L'esclave et le droit : les légitimations d'une insurrection », dans *Les abolitions de l'esclavage : de L. E Sothonax à V Schoelcher*, éd. Marcel Dorigny [Actes du colloque international organisé par l'Association pour l'étude de la colonisation européenne ; programme : la Route de l'esclave, Paris, 3-5 fév. 1994], (Presses universitaires de Vincennes/Éditions UNESCO, 1995 : 44-45).

1791, se mettre d'accord avec les autorités coloniales et répondre de leurs actes.

Leur réponse à une proclamation du gouverneur de Blanchelande de se soumettre et de retourner à leurs plantations respectives, était, en essence, une demande de pardon pour leur insurrection provoquée par la tyrannie de leurs maîtres et la sueur et le sang qu'ils avaient versés comme esclaves, tout en affirmant qu'ils ne manquaient ni de poudre ni de canons et se battraient jusqu'à la fin pour leur liberté : « Ne prenez pas le respect que nous vous accordons et le serment que nous vous faisons de rester pour un signe de faiblesse ; nous n'aurons jamais d'autre devise que la liberté ou la mort. » La lettre était signée : « Votre très humble et obéissant serviteur, tous les généraux et chefs composant notre armée ³⁸. »

Mais c'était Jean-François, grand amiral et généralissime des rebelles, qui avait la responsabilité de soumettre leurs objectifs et de poser les conditions pour un éventuel retour à la paix et à [61] la stabilité. Les esclaves étaient impliqués jusqu'au cou dans la destruction et les ravages qu'ils avaient perpétrés et maintenant il leur fallait trouver une issue à cette situation sans trahir leurs causes ³⁹. Bien sûr, à ce tournant de l'histoire, une négociation pour une émancipation générale aurait été politiquement auto-destructrice. Ainsi donc, Jean-François envoya une missive officielle à l'Assemblée coloniale demandant une amnistie inconditionnelle pour tous les esclaves qui avaient participé à la révolte, la liberté pour cinquante des chefs et plusieurs centaines de leurs officiers, au total 400 environ, ainsi que l'abolition du fouet et du cachot comme moyens de punition pour les esclaves. Il

³⁸ Le texte complet de la lettre se trouve dans Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, 2 vols. [1847] (Port-au-Prince : Fardin, 1981) 1 : 109-10. Il se trouve également au complet dans Pamphile de Lacroix, *Mémoires pour servir à l'histoire de la révolution de Saint-Domingue*, 2 vols., 2e éd. (Paris : Pillet aîné, 1820) 1 : 102-04 ; et Pauléus Sannon en a fait un résumé dans : *Histoire de Toussaint Louverture*, 3 vols. (Port-au-Prince : Héraux, 1920) 1 : 99.

³⁹ En référence au rôle de Jean-François comme chef de la lutte révolutionnaire et chef des négociations, voir les critiques de C.L.R. James, *Les Jacobins noirs* : 103-08.

promit, en retour, d'utiliser de son influence et de son autorité sur les esclaves insurgés pour les encourager à retourner à leurs plantations respectives et il accepta aussi de libérer ses derniers prisonniers en échange de sa propre femme prisonnière des Blancs au Cap ⁴⁰.

Biassou, commandant en second, était beaucoup moins enclin aux concessions que Jean-François et s'opposait violemment à ces demandes floues, mais il finit par accepter de se soumettre. En de telles circonstances, c'était le mieux à faire.

L'Assemblée coloniale n'accusa pas réception de leur missive et ne daigna répondre à aucun des termes spécifiques proposés. Il ne restait donc plus qu'une alternative : faire appel à la Commission civile qui venait d'arriver de France avec des troupes et un mandat du gouvernement de la métropole pour rétablir l'ordre et la stabilité dans toute la colonie. En fin de compte, à part l'accord verbal de libérer la femme de Jean-François, les commissionnaires et l'Assemblée coloniale refusèrent d'accéder aux revendications des chefs des esclaves, même quand Toussaint Louverture avait réduit à soixante, et de sa propre initiative, le nombre de ces revendications ⁴¹.

Il devenait maintenant évident que leur combat ne pouvait être gagné que par la force des armes et des victoires sur le champ de bataille. Mais, en considérant le rapport de forces et les chances qui étaient contre eux, les questions stratégiques les [62] plus essentielles devenaient dès lors : la liberté pour qui ? et comment l'obtenir ? L'émancipation générale - le renversement de toute l'institution esclavagiste - exigerait un combat beaucoup plus long, beaucoup plus difficile et beaucoup plus complexe que leur révolte initiale, quelles que soient l'audace et la bravoure qu'ils déploieraient. Lorsque l'un des prisonniers de Jean-François, M. Gros, un avocat du Cap qui lui servait de secrétaire personnel, lui demanda quels étaient les vrais objectifs de l'insurrection, le général esclave, après avoir initialement éludé plusieurs questions précédentes, formula sa réponse de la manière sui-

⁴⁰ Fick, *La Construction d'Haïti* : 115.

⁴¹ *Ibid.* : 116-17.

vante : « ... qu'ils n'avaient pas pris les armes pour obtenir une liberté qui, même si les Blancs voulaient la leur accorder, serait pour eux rien de plus qu'un cadeau néfaste et venimeux, mais qu'ils espéraient au moins une amélioration de leurs conditions... » ⁴² Gros, par la suite, après avoir laissé l'île, publia en France un récit imprimé de sa captivité dans lequel il relata, différemment et rétrospectivement, que Jean-François, bien que refusant de s'expliquer clairement, répondit toutefois à sa question en ces termes :

« Je ne me suis pas choisi moi-même général des esclaves. Ceux qui avaient le pouvoir de le faire m'avaient investi de ce titre : en prenant les armes, je n'ai jamais proclamé que je me battais pour une émancipation générale que je sais n'être qu'une illusion, tant pour les besoins des Français, pour les colonies que pour le danger qu'il y aurait à donner à ces hordes non-civilisées un droit qui, par la suite, leur serait dangereux et qui mènerait très certainement à l'annihilation de la colonie. [De plus], si les propriétaires étaient tous restés sur leurs plantations, il n'y aurait peut-être jamais eu de révolution. » ⁴³

Suite à cette déclaration, Gros raconta comment le chef des esclaves avait laissé éclater son animosité envers les gérants et serviteurs sur les plantations, et comment il voulait inclure une clause inconditionnelle dans ses revendications à l'Assemblée coloniale pour que ces hommes ne soient plus admis à Saint-Domingue. Le ton ambigu et autoprotecteur des remarques de [63] Jean-François, bien que manuscrites et embellies par un membre de la classe ennemie, indique néanmoins la situation précaire dans laquelle se trouvaient les esclaves qui essayaient de se frayer un chemin à travers un processus révolutionnaire dont la portée était maintenant beaucoup plus complexe et potentiellement plus dangereuse que celle de leur première révolte du mois d'août.

⁴² Cité dans *ibid.* : 114 de la version originale manuscrite du récit dans AN, DXXV 46, 439. Journal rédigé par M. Gros. Issu le 17 nov. 1791.

⁴³ Cité dans *ibid.* : 114.

Jean-François, bien que chef principal de près de quatre-vingts à cent mille esclaves, en 1791, dont la plupart était née en Afrique, était avant tout, un esclave comme eux, dans un monde appartenant à des propriétaires d'esclaves. Tels étaient les risques politiques et militaires auxquels devaient faire face les esclaves insurgés et qu'ils devaient maîtriser d'une certaine manière en tissant leur chemin vers une éventuelle émancipation. Jean-François n'était pas un homme d'action et même Toussaint Louverture, qui, deux années plus tard, devint le chef suprême de la lutte révolutionnaire pour une émancipation générale articulée et incontestée, reconnu, en 1791, comme Jean-François, que pour l'instant leur meilleure chance de succès se trouvait dans une alliance avec les royalistes et, plus tard, officiellement avec l'Espagne ⁴⁴.

Ainsi les lignes de leurs combats, de leurs buts et revendications se dessinaient de façon pragmatique tout au long de treize années de guerres prolongées, de révolutions, d'occupations étrangères et d'insurrections populaires. Dans toutes ces actions, ils gagnaient du terrain et, comme Hilary Beckles l'a dit récemment, [64] confrontaient le nouveau monde des braves - la frontière à conquérir ⁴⁵. Il fallait donc

⁴⁴ Combattant encore sous la bannière de l'Espagne en 1793, Toussaint, graduellement, commença à prendre un tournant indépendant qui le conduirait éventuellement à rompre avec l'Espagne (début juin 1794) et qui lui permettrait aussi de faire distinguer son leadership dans le combat pour l'émancipation générale de celui du commissionnaire civil français, Léger Félicité Sonthonax qui proclama l'abolition de l'esclavage dans le Nord, le 29 août 1793. En même temps, Toussaint fit paraître sa proclamation du 29 août à partir du Camp Turel : « Frères et amis, je suis Toussaint Louverture... Je veux que la Liberté et l'Égalité règnent à Saint-Domingue. Je travaille pour les concrétiser. Unissez-vous à nous... et combattez avec nous pour la même cause. » (Le texte complet de la proclamation se retrouve dans Sannon, *Toussaint*, 1 : 139, et dans Victor Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture* [Paris : Ollivier, 1889] : 94.) Toussaint ne s'allia du côté des républicains français que des mois plus tard, après que la Convention nationale avait ratifiée l'abolition par sa loi du 4 février 1794.

⁴⁵ Dans « Divisé par le Sang : le problème de race. Couleur et conflit de classes dans la construction de la nation haïtienne, 1804-1820 », in *Liberté caraïbén-*

qu'ils ajustent leurs stratégies et alliances suivant les changements politiques et militaires du moment et évaluent ainsi leurs chances de réussir. De plus, ces changements apportaient avec eux des défis et des options différents dans chacune des trois provinces de la colonie. Tandis que les esclaves du Nord étaient, dès le départ, au premier rang de la révolution, les provinces de l'Ouest et du Sud - où la lutte des affranchis pour l'égalité civile avait été fomentée par l'intransigeance des Blancs créoles pour commencer la guerre - enrôlaient et armaient les esclaves. Dans cette situation, les esclaves devaient apprendre à définir et à reconnaître leurs propres intérêts et éventuellement se défaire du mouvement des affranchis. Seulement alors, seraient-ils capables de forger des mouvements d'insurrection indépendants aussi bien que des stratégies pour la liberté.

Finalement, l'émancipation générale se faisait graduellement, non d'un coup et non dans les mêmes circonstances dans chaque région de la colonie ⁴⁶. Les divers caractéristiques des combats des esclaves ont été influencées et, jusqu'à un certain point, définies par des événements surdéterminés et des situations politiques et militaires changeant continuellement, et tout ceci en dehors de leur quête inhérente et dynamique pour la [65] liberté. Ces événements leur offraient en

ne, eds. H. Beckles et V. Shepherd (Princeton : markus Weiner ; Londres : James Curry ; Kingston : Ian Randle, 1996) : 494.

⁴⁶ Pour une discussion sur la progression vers l'émancipation générale dans le contexte d'insurrections généralisées d'esclaves, troubles contre-révolutionnaires, territoires dans le Nord appartenant à l'Espagne, et une invasion menaçante des extrémistes occidentaux de l'Angleterre, voir Fick, *La Construction d'Haïti : 157-68* ; et l'entre-jeu entre ces événements et la philosophie radicale de Sonthonax sur l'abolition, voir du même auteur, « La Révolution française à Saint-Domingue : un succès ou un échec ? », dans *Une Époque Turbulente : la Révolution française et la très grande révolution caraïbéenne*, eds. David B. Gaspar et David P. Geggus (Bloomington : Université des Presses de l'Indiana, 1997) : 65-67. Également le livre de Robert Stein pour comprendre l'importance du rôle clef de Sonthonax dans son émancipation générale, *Léger Félicité Sonthonax : une sentinelle perdue de la République* (Rutherford : Presses universitaires de Fairleigh Dickinson ; Londres et Toronto : Presses d'université associées, 1985).

même temps des opportunités stratégiques qu'ils pouvaient eux-mêmes saisir pour faire avancer leur cause.

Mais alors, quel rapport existait-il entre la révolte du 22 août et ses répercussions et la création de l'État haïtien, qui, après tout, était l'aboutissement de ces longs et difficiles combats pour la liberté ? Une partie de la réponse se trouve au cœur même de l'esclavage et du régime des plantations d'où, et durant la révolution, la nation naissante - la paysannerie haïtienne - commença à se dessiner et à se définir en opposition aux structures de l'État qui, après l'émancipation, se formait progressivement.

Les tout premiers signes d'une paysannerie naissante ou, pour emprunter le premier terme choisi par Sidney Mintz, une protopaysannerie, pouvaient être discernés par l'attachement des esclaves à leurs petits morceaux de terre, ou jardins potagers, que les propriétaires de plantation devaient leur donner, selon le *Code noir*, pour leur usage personnel. Cependant, aussi petits que fussent ces lopins de terre et malgré le peu de temps qu'ils avaient pour les cultiver, les esclaves les considéraient comme les leurs dans un monde où ils ne possédaient rien et où leur vie tournait autour des plantations à grande échelle pour l'exportation et le profit des maîtres.

Avant et durant les premières insurrections d'esclaves de 1791, des rumeurs circulaient disant que le roi avait accordé aux esclaves trois jours libres par semaine et que les propriétaires refusaient d'appliquer le décret. Si c'était vrai, cela signifiait donc pour l'esclave ordinaire la liberté de vouer la moitié de sa semaine à s'occuper de sa propre culture et des besoins de sa propre famille. Il n'est pas surprenant que la demande des trois jours libres fut très souvent au nombre des premières revendications des esclaves insurgés dans plusieurs coins de la colonie et qu'elle fut un élément pragmatique significatif dans le processus vers l'émancipation générale.

En fait, en janvier 1791, six mois avant l'assemblée du mois d'août à Morne-Rouge, un complot d'esclaves organisé fut découvert à Port-Salut, principale ville de la Province du Sud, près des Cayes, dont le

but était de fixer la date, l'heure, et le moment où leurs chefs élus dans chaque province demanderaient aux propriétaires les trois jours libres par semaine qu'ils croyaient leur être dus. Ces jours leur seraient-ils refusés qu'une [66] révolte armée s'ensuivrait ⁴⁷. Bien que ce complot fût découvert et les chefs arrêtés et punis, le prochain complot, une année plus tard, à Morne-Rouge dans le Nord, réussit à soulever une insurrection dans toute une province. L'un des points de ralliement du rassemblement de la nuit du 14 août fut que le roi avait donné aux esclaves trois jours libres par semaine qu'ils pouvaient utiliser pour cultiver leurs lopins. Que Jean-François ou Biassou, ou même Boukman, aient cru en cette rumeur n'a bien sûr aucune importance (et de toute façon, ce point ne figurait pas au nombre des revendications qu'ils soumièrent aux autorités coloniales lors de la négociation en décembre). L'important dans tout cela est que c'était la chose la plus proche de la liberté que les masses des esclaves des plantations avaient jamais connue et la plupart d'entre eux l'acceptèrent comme vraie, tout comme l'avait fait leurs homologues dans le Sud ; et une fois le signal donné, ils étaient prêts à se soulever et à agir selon cette croyance.

Un an plus tard, la même revendication refit surface dans le Sud et cette fois par des insurgés armés qui maintenant la réclamaient non pas à partir de rumeurs mais comme stratégie politique. Ici, comme nous l'avons déjà vu, les esclaves étaient enrôlés comme auxiliaires dans les rangs des hommes de couleur libres qui leur promirent la liberté s'ils s'unissaient à eux par les armes. Dès que les droits civils des affranchis furent reconnus par la loi française du 4 avril 1792, les esclaves durent rendre leurs armes et retourner à leurs plantations et à leurs maîtres comme auparavant. Ayant combattu aux côtés des affranchis dans une lutte qu'ils croyaient pouvoir leur donner la liberté, eux aussi refusèrent de se soumettre, gardèrent leurs armes et s'organisèrent entre eux pour une rébellion. Ils se cantonnèrent dans une

⁴⁷ Sur le complot à Port-Salut en janvier 1791 et la dynamique de la rébellion des Platons, plus tard en 1792, dans la Province Sud, voir Fick, *La construction d'Haïti*, chap. 6.

région montagneuse connue du nom de Platons, située en dehors de la ville des Cayes. Ici, comme au Nord, ils demandèrent la liberté pour trois cents de leurs principaux chefs et officiers, mais insistèrent également (tout comme lors du complot précédent à Port-Salut au début de janvier 1791) sur les trois jours libres par semaine pour chaque esclave [67] ainsi que sur l'abolition du fouet comme moyen de punition. Cependant, ils n'essayèrent pas de négocier l'abolition de l'esclavage en tant qu'institution politique et économique, mais travaillèrent plutôt progressivement à obtenir ce qui était possible, étape par étape. En essence, la revendication pour les trois jours libres pour les esclaves indiquait des changements dans la nature et la forme d'esclavage, moyen de travail et d'asservissement, avec l'espoir de pouvoir améliorer considérablement leurs lopins. Ainsi persistèrent-ils dans leurs demandes pour une émancipation partielle et la liberté pour des centaines de leurs chefs, demandes que les autorités rejetèrent catégoriquement comme ils l'avaient fait précédemment dans le Nord.

Ce ne fut qu'après une expédition très mal organisée, qui échoua misérablement, conduite par le général Blanchelande pour les vaincre et les déloger de Platons que l'Assemblée provinciale du Sud fut forcée d'accepter quelques-uns des termes de ces rebelles. Comme les négociations se prolongeaient et que la frustration des insurgés augmentait, ces derniers inclurent en plus, dans leurs revendications, l'émancipation de tous les leurs - environ quatre à cinq mille en tout - plus les trois jours libres par semaine pour chaque esclave. Finalement, voyant que les négociations arrivaient à une impasse, ils décidèrent de n'accepter rien de moins que les droits territoriaux sur la terre qu'ils occupaient, l'appelant ainsi le Royaume de Platons. À la longue, les autorités provinciales offrirent à sept cents d'entre eux la liberté, à condition qu'ils soient enrôlés comme régiments pour maintenir l'ordre dans les plantations de la plaine, mais c'est environ la moitié seulement qui accepta. La vaste majorité resta cantonnée dans les montagnes, leur nombre augmentant éventuellement de dix à douze mille, tandis que les esclaves des plantations environnantes désertaient pour rejoindre les insurgés dans l'espoir d'être libres.

Un regard plus circonspect sur cette communauté - établie en dehors du domaine de la plantation et cependant située carrément dans un processus révolutionnaire politique vers l'abolition de l'esclavage - peut nous éclairer sur la manière dont les notions de libération, liberté ou indépendance, par rapport à l'usage et à la possession de la terre, étaient perçues par la masse des esclaves qui n'étaient pas encore libres, mais qui, dans ce processus, seraient la base de la paysannerie pour devenir plus tard la nation haïtienne. Ce n'était pas seulement des [68] rebelles armés qui se trouvaient dans les campements et postes militaires, mais des familles et parents qui avaient tous pris possession de la région. Le fait qu'ils ont eu l'intention de rester pour refaire leur vie s'observe par les maisons qu'ils se construisirent et par chaque campement contenant huit à neuf cents habitations. Ils commencèrent à planter et à stocker des réserves de nourriture et créèrent deux infirmeries. De plus, ils avaient apparemment décidé de former un gouvernement civil rudimentaire, choisissant parmi eux un roi comme chef dirigeant. Finalement, ils nommèrent leur territoire occupé Royaume de Platons, et lorsqu'une seconde expédition fut lancée contre eux au début de janvier 1793, ils dirent aux soldats qui venaient : « Cette terre [ce pays] ne vous appartient pas, elle est à nous. » ⁴⁸

D'autres indications de leurs tentatives de définir leur vie en tant que paysans libres - à travers une relation autonome à la terre en l'utilisant au mieux de leurs propres besoins - se reflètent dans leurs réactions face à la liberté obtenue lors de l'abolition de l'esclavage en 1793/94, et dans leur résistance continue face au nouveau régime de travail établi par les commissionnaires civils français, Étienne Polverel dans le Sud et l'Ouest, et Léger Félicité Sonthonax dans le Nord, pour

⁴⁸ Cité en *ibid.* : 156. Dans ce contexte, la notion de pays dans la région où ils s'étaient installés et à laquelle ils appartenaient maintenant est certainement plus appropriée que tout autre concept - à ce tournant de l'histoire - de nation indépendante. L'indépendance de la nation résulta, sans aucune autre alternative politique possible, de la tentative de Bonaparte en 1802 de restaurer l'esclavage et l'ancien régime colonial, et de la guerre de l'indépendance qui s'ensuivit menée par les forces indigènes haïtiennes.

remplacer l'esclavage ⁴⁹. On retrouve, dans le Sud, quelques archives témoignant de la manière dont les esclaves libres essayaient d'organiser leur vie, en tant qu'individus libres, en s'appropriant spontanément, pour leur usage personnel, les plantations (au cours des mois précédant la promulgation officielle et l'application du Code de travail de Polverel) appartenant aux propriétaires qui avaient fui ou qui avaient été déportés, et où il n'y avait aucune surveillance. Ils agrandirent leurs jardins potagers, commencèrent à cultiver des lopins de terre comme s'ils leur appartenaient, [69] rassemblèrent les produits non comestibles de la terre tels que le bois pour faire le feu, du fourrage pour leurs porcs, et ils prirent les vivres des plantations en utilisant librement des animaux de traite tels que chevaux et mules pour transporter au marché leurs surplus de récolte ou encore les biens volés. Sur une des plantations de la paroisse de Côteaux, un groupe d'entre eux coupa même les caféiers pour se construire des maisons à la place.

En avril-mai 1794, une fois le Code de travail établi et mis en vigueur (environ six à sept mois après la proclamation de l'abolition de l'esclavage dans le Sud, le 31 octobre 1793), les esclaves libres continuèrent de résister au nouveau système de travail qui, en dehors de l'abolition du fouet, des droits et autorité limités des anciens propriétaires ou gérants, était identique à celui de l'esclavage, malgré la disposition prise pour une distribution collective du quart des profits de la production. Ils n'étaient plus des « propriétés », mais restaient toujours assujettis aux mêmes plantations qu'avant, devant travailler la même semaine ardue de six jours, du lever au coucher du soleil, ne pouvant circuler librement et voyant leurs jardins potagers réduits à la dimension de ce qu'ils étaient du temps de l'esclavage. Comme le leur dit, sans détour Polverel, la terre ne leur appartenait pas. Le système de vaste plantation et ses conditions de travail (bien que n'étant plus un système esclavagiste) restèrent inchangés, sans aucun signe visible pour les anciens esclaves que leur liberté, selon les termes de

⁴⁹ Les attributs et aspirations des anciens esclaves après l'abolition sont basés sur une documentation présentée en *ibid.* : 168-76.

Polverel, leur permettrait un jour de posséder ou de labourer leurs propres terres et de travailler à leur propre compte pour satisfaire leurs aspirations personnelles et les besoins de leurs familles. En bref, s'il leur était permis de définir le mot liberté, il signifierait la propriété individuelle de petits lopins de terre, affermés et basés sur une agriculture de subsistance, et la production de récolte pour les marchés locaux et non pour l'exportation.

Mais, même si Poverel refusa d'acquiescer à ces aspirations, convaincu qu'elles encourageaient la paresse et l'irresponsabilité civile, il existait aussi d'autres raisons extérieures plus urgentes pour maintenir le système de la plantation. Saint-Domingue était encore une colonie française et une grande partie de sa superficie était maintenant occupée et contrôlée par les deux plus grandes puissances ennemies, l'Espagne et la Grande-Bretagne, donnant ainsi plus de pouvoir aux forces contre-révolutionnaires [70] françaises dans la colonie. C'était donc sur la nouvelle armée, composée de paysans et de soldats de la République française et organisée pour répondre aux besoins d'une économie de guerre en générant des revenus de l'exportation, que dépendait le gouvernement pour soutenir ses efforts militaires et sauver la colonie.

Plus tard, lorsqu'en 1801, Toussaint Louverture, au faîte de son pouvoir et autorité suprême dans la colonie, se trouva dans un dilemme similaire, il procéda au renforcement des structures pour restaurer l'économie, défendre l'abolition et construire un État autonome tout en restant de nom français.

L'abolition de l'esclavage ratifiée par la Convention nationale française de 1794 créa ainsi à Saint-Domingue une société multi-raciale et en principe égalitaire. Durant les quatre années suivantes, tandis que Toussaint se battait pour la République comme commandant de l'armée française, les espagnols furent rapidement vaincus, et, en 1798, les forces expéditionnaires anglaises furent également vaincues et expulsées, laissant ainsi la porte de la colonie française et de l'arène politique grande ouverte à une confrontation entre chacune des nouvelles élites de la colonie. D'un côté, on retrouvait une faction de Noirs

émancipés, sortis de l'esclavage pour devenir des officiers de grade de l'armée, et de l'autre, les anciens (clairs de peau) affranchis qui avaient obtenu sous le régime colonial des avantages économiques et éducatifs et qui se croyaient la classe dominante légitime dans la formation du pouvoir naissant. Lors de la guerre civile qui s'ensuivit entre les différentes parties, Toussaint vainquit les forces et l'élite mulâtres du général Rigaud dans le Sud, neutralisant ainsi ses adversaires politiques⁵⁰ et restant virtuellement avec une autorité absolue. Il dirigea alors une expédition militaire dans la partie espagnole de [71] l'île (cédée à la France en 1794 par le traité de Bâle) pour la soumettre à sa juridiction administrative en tant que commandant en chef et gouverneur, et promulgua une constitution en 1801 qui le fit gouverneur à vie avec pleins pouvoirs de nommer son successeur. Tout ceci se passait au nom de la sauvegarde de la pérennité de l'abolition aussi longtemps que la colonie resterait française. Mais, si sa Constitution de 1801 laissa très peu de place à l'autorité française pour administrer la colonie, son nouvel ordre politique et social n'en laissa aucune à la masse des paysans travailleurs.

Toussaint comprit que, pour défendre l'abolition de l'esclavage dans un monde appartenant à des propriétaires d'esclaves et contrôlé par les plus grandes puissances, il avait besoin d'une structure gouvernementale forte d'une armée puissante, bien rémunérée, bien disciplinée et par-dessus tout loyale. A cet effet, il lui fallait des revenus qui ne pouvaient être générés que par le maintien du système de vastes plantations pour la vente des produits à l'exportation. Connaissant le profond dégoût des agriculteurs pour le travail de la terre et pour le

⁵⁰ À ce sujet, l'historien haïtien, Claude Moïse a suggéré que « De la révolte d'août 1791 sous la direction de Boukman à l'édification du régime de Toussaint Louverture en 1801, on peut retracer l'itinéraire d'un peuple se battant pour la liberté, et dans ce combat, on peut noter les nouveaux groupes intéressés se confrontant pour la conquête de positions hégémoniques dans la construction d'un nouvel État... [tandis] que la nation, les masses paysannes se désinaient en-dessous et en dehors de ces batailles entre partisans », in *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti*, 2 vols. (Montréal : CIDIHCA, 1988) 1 :18. (Traduction de l'auteur.)

profit des autres, et reconnaissant l'augmentation de la récolte personnelle des travailleurs agricoles - en partie, pour approvisionner les marchés locaux avec les denrées qui ne pouvaient plus être importées à cause des conditions pénibles de la guerre - il pensa qu'un Code de travail coercitif et une supervision militaire étaient les seuls moyens de garantir la production et, idéalement, de restaurer l'économie telle qu'elle était avant 1789 ⁵¹.

Premièrement, l'acquisition de la terre par des individus était limitée à des lots pas plus petits que 50 carreaux, ou environ cent soixante acres (un carreau équivalant à 3,3 acres), et seulement à condition que le propriétaire éventuel ait les ressources nécessaires pour développer la terre. Ces conditions rendaient virtuellement impossible à un simple agriculteur de devenir un petit propriétaire foncier et permettaient ainsi à Toussaint de contrôler le système de travail de la plantation. Bien qu'ils ne fussent plus esclaves, ils restaient néanmoins liés presque en permanence à leurs anciennes plantations, sans possibilité de changer de domaine lorsque leur soi-disant contrat prenait fin et sans [72] aucune possibilité aussi de changer de métier. Afin de stabiliser et de garantir une force de travail agricole permanente, les seuls individus exempts du Code de travail étaient ceux enrôlés dans l'armée ou ceux encore qui étaient parvenus au rang de domestiques ou ceux qui pratiquaient un commerce avant l'émancipation. Tous les autres étaient confinés à un travail de plantation militarisé. Malgré la liberté, la vaste majorité n'avait vraiment aucun choix ni les moyens nécessaires pour un développement social et économique dans la société de Louverture.

Les plantations appartenaient soit aux colons blancs émigrés, qui étaient retournés à leurs propriétés avec la bénédiction de Toussaint, soit à l'élite des mulâtres dans le Sud et quelques parties de l'Ouest, soit, et de plus en plus, à l'État qui louait les plantations séquestrées aux généraux de l'armée ou à d'autres officiers de haut rang - c'est-

⁵¹ Mats Lundahl, « Toussaint Louverture et l'économie de la guerre de Saint-Domingue, 1796-1802 », in *Liberté caribéenne* : 4.

à-dire à l'élite noire émergente. Le travailleur agricole était donc condamné à travailler soit pour son ancien maître ou gérant, soit, à présent, pour un commandant militaire de la nouvelle élite noire, dans des conditions similaires à l'esclavage, avec un quart du profit de la plantation partagé inégalement entre les travailleurs selon leur fonction ou leur position hiérarchique dans le travail. De plus, l'ancien gérant, le « conducteur » ou superviseur de travail, qui travaillait auparavant dans les plantations, était maintenant remplacé par des inspecteurs militaires de district tandis qu'une police rurale était créée pour appréhender les vagabonds ou ceux qui avaient fui les plantations.

Cependant, il ne suffit pas simplement de critiquer, d'un côté, le système de Toussaint en soulignant l'incompatibilité fondamentale entre les besoins d'une économie de guerre et la construction d'un appareil d'État pour l'organiser et la gérer, et de l'autre côté, la profonde aversion de la masse pour le travail régimenté de la plantation à large échelle pour l'exportation et le profit des autres. Si c'était simplement un cas de corruption de pouvoir et de corruption de pouvoir absolu inéluctable, ce genre de critiques du régime de Toussaint serait alors justifié. Mais les choses ne sont pas aussi simples et l'histoire apporte rarement des réponses claires. Ce qu'il faut considérer est la relance appréciable de l'économie en 1801 et pour laquelle - étant donné les possibilités réelles d'une invasion militaire de la France ou de n'importe quelle autre puissance, et donc une menace de retour à l'esclavage - il n'existait probablement [73] aucune autre alternative possible, tout au moins dans cette conjoncture, que le renforcement répressif du système des plantations.

Un bref regard sur quelques chiffres comparatifs entre les niveaux d'exportation en 1801 et 1802 et ceux de 1795, époque à laquelle l'agriculture était virtuellement non existante, peut aider à clarifier au moins une partie du dilemme. En 1801 et 1802, les opérations militaires contre l'occupation de l'armée anglaise et la guerre civile contre Rigaud dans le Sud ayant pris fin, l'économie avait, pour la première fois depuis 1795, expérimenté des signes visibles de croissance. Les chiffres fournis par Mats Lundahl, économiste agricole et spécia-

liste de Haïti, indiquent que les exportations de sucre en 1801 étaient à 13% de leur niveau de 1789 comparé à 1,2% en 1795. Dans la même année, les exportations de café avaient augmenté de 2,8% en 1795 à 55%, le coton de 0,7% en 1795 à 35%, et l'indigo de 0,5% en 1795 à 0,1% en 1789. En 1802, la performance économique de ces exportations, à l'exception du café qui déclina de 12%, était encore plus prometteuse ⁵². Si, du point de vue de Lundahl « l'économie en 1795 était une économie fermée et basée sur une production de subsistance et une production pour les marchés locaux limités et fragmentés, en 1802, le système de Toussaint prouva être d'une efficacité remarquable étant donné les contraintes de la guerre et d'autres circonstances auxquelles il devait faire face » ⁵³.

Le dilemme était que, dans le processus de construction d'un État comme moyen nécessaire pour consolider et défendre les acquis de la liberté pour lesquels les chefs et les masses avaient si durement combattu ensemble, tous les éléments indispensables à une aliénation fondamentale entre les élites - qui constitueraient l'État - et la masse des travailleurs agricoles - qui formait la base de la nation naissante - se mettaient en place. La structure de base de l'État haïtien, après l'indépendance, était déjà appliquée avec la militarisation de l'État et de l'agriculture (le caporalisme agraire) et avec une masse aliénée de travailleurs qui avaient maintenant peu d'espoir d'obtenir un jour la liberté et de donner un sens à leur vie en possédant leurs [74] propres parcelles de terre. Comme le dit Trouillot, le plus grand paradoxe était que :

« L'État et la nation se dessinaient en même temps comme parties d'un même processus révolutionnaire, mais allaient dans des directions opposées. L'État et la nation avaient une idéologie commune qui était la liberté, mais la nation mesurait sa liberté à l'aune des marchés du dimanche et du droit de travailler ses jardins potagers tandis que, d'un autre côté, le parti de Louver-

⁵² Compilé de *ibid.* : 4,9.

⁵³ *Ibid.* : 4, 9 respectivement.

ture, embryon de l'État en devenir et défenseur farouche de cette même liberté, était fermement ancré dans le système de plantation. » ⁵⁴

Les raisons de cet état de fait étaient compréhensibles et valables vu l'imminence d'une menace militaire française pour restaurer l'esclavage, car, lorsque l'armée du général Leclerc arriva en 1802, Toussaint n'avait plus le support indéfectible de ses masses ⁵⁵, et la lutte pour l'indépendance qui s'ensuivit fut plus dévastatrice et plus coûteuse que nécessaire en vies humaines et en souffrances. L'indépendance, une fois acquise, avait poussé le paradoxe encore plus loin, en reconnaissant la fin de l'esclavage tout en pénalisant l'existence de l'État. Dans cette perspective, le fossé entre les chefs et les masses devint virtuellement insurmontable ⁵⁶. Les structures politiques et économiques de l'État se trouvaient ainsi constitutionnalisées, renforcées, légitimisées et par dessus tout militarisées sous Dessalines, premier dirigeant de l'Haïti indépendante (1804-1806), dont le souci, en maintenant le fossé, était néanmoins de défendre, à n'importe quel prix, la précarité de leur indépendance si durement gagnée dans ce monde hostile de l'Atlantique appartenant aux propriétaires d'esclaves.

⁵⁴ Dans *État contre nation* (New York : Presse revue mensuelle, 1990) : 44.

⁵⁵ Selon l'opinion de C.L.R. James à ce sujet, Toussaint avait détruit son propre parti de gauche : « ... comme son pouvoir augmentait ... il ignora les travailleurs noirs, les trompant au moment où il en avait le plus besoin, et tromper les masses signifie frapper les pires coups durant la révolution », *Les Jacobins noirs* : 287.

⁵⁶ Trouillot, *op. cit.* : 45.

[75]

Première partie.
La Révolution française
et l'insurrection des esclaves à Saint-Domingue

5

Les termes de citoyen et Africain pendant la révolution de Saint-Domingue

Vertus SAINT-LOUIS

[Retour à la table des matières](#)

En 1793, au moment de la proclamation de la liberté générale des esclaves, une question se pose : comment désigner les nouveaux libres ? Il se produit alors un glissement sémantique dans une double direction, qui ne peut laisser indifférent le lecteur, encore moins le chercheur. Deux termes sont employés : celui, autrefois noble, de cultivateur qui s'appliquait au colon planteur et celui, toujours péjoratif dans l'esprit des gens, d'Africain⁵⁷ qu'on oppose à la notion de citoyen. Sont donc mises face à face une notion relevant de l'ethnicité et une autre du droit. Comment comprendre cette opposition qui va surgir à différents moments de la révolution ?

Nous osons soutenir que le terme « Africain » prend, dans les circonstances de 1793, plusieurs sens qui ne se recoupent pas. Dans les

⁵⁷ Arch. nat., DXXV, 28, 29, 30, Paris.

textes de Polvérel, il sert à désigner les esclaves qu'il faut dénombrer à la veille de leur émancipation et, au lendemain de cet événement, il prend le sens de « nouveau libre ». C'est le sens le plus général. Ensuite, il signifie nègre de culture. Comme à la veille de 1789, les nègres de culture sont le [76] plus souvent nouveaux et d'origine congo. Il arrive facilement qu'on substitue congo à africain et à bossale. Mais pourquoi l'opposition citoyen/Africain comporte-t-elle l'idée que l'Africain ne peut avoir la plénitude des droits civils et politiques ? Il n'est plus esclave, mais il demeure un non-libre. Dans les conditions d'une société coloniale où la couleur et l'origine ethnique ont un poids considérable, cette distinction est chargée de connotation raciste dont les conséquences sont terribles pour le cours de la révolution.

Genèse de la distinction citoyen/Africain

Cette distinction prend sa source dans un fonds culturel marqué par la colonisation et l'esclavage, et qui vient se greffer profondément sur le cours de la révolution jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1793.

Pourquoi aller si loin ? Pour essayer de retrouver la provenance de certains mots employés au cours de la révolution. La question ne manque pas d'intérêt, car en histoire les mots ont une grande importance. Ils ne sont pas un matériel inerte, impassible, indifférent à l'égard de la réalité qu'ils traduisent. Ils vivent de la vie de ceux qui les utilisent. Or ces utilisateurs sont sous la pression de forces sociales historiquement constituées, dont ils expriment les contradictions sans en soupçonner la puissance. Le vocabulaire qu'ils emploient leur est donné, ils inventent très peu de mots nouveaux, et à travers la langue, la culture ancienne pénètre le discours politique. D'où chez les acteurs du drame une confusion dans le langage, manifeste au niveau de l'expression, mais pleine de cohérence interne au niveau du contenu, et qui leur fait dire plus de vérités qu'ils ne pensent ou ne veulent en dire. Quelques exemples pourront nous aider à saisir dans quel jeu entrent les mots dans un monde en pleine transformation. Au lendemain de

l'affaire Galbaud, une dame blanche, veuve d'un fonctionnaire disparu au cours des événements, se voit obligée pour subsister de débiter des victuailles au marché du Cap. Un client ayant oublié de la payer, elle demande à un autre : « Faites-moi la faveur d'appeler ce nègre. » L'homme brandit son sabre en s'adressant à la dame : « Qu'appelles-tu [77] nègre ? ⁵⁸ C'est un citoyen, il n'y a de nègre ici que toi. » Dans l'esprit de cet homme, sans doute noir, devenir citoyen c'est cesser d'être nègre, tandis que la blanche déchue de sa position sociale devient nègre. Alors, être nègre semble être davantage une condition sociale plutôt qu'une simple question de couleur, en admettant l'idée que, dans l'esprit des gens de Saint-Domingue, le mot nègre a une connotation péjorative par rapport à celui de noir. On est bien dans un monde mouvant, car, à la même époque, il y a des êtres humains que l'on refuse de reconnaître comme citoyens et que l'on considère comme des Africains.

Se proposer d'éclaircir l'opposition citoyen/Africain, c'est donc s'engager dans un pari bien difficile, puisque le sens des mots va bouger au gré des circonstances. En application de l'ordonnance de Toussaint du 12 octobre 1800, enjoignant à tous ceux qui étaient esclaves en 1793 de retourner travailler la terre sur l'habitation de leurs anciens maîtres, Dessalines rassemble la population de Port-au-Prince pour dénicher ceux d'entre les nouveaux libres qui sont dans la ville sans justification. Un Blanc veut bien convaincre le général de division, Dessalines, qu'un Noir n'a pas été nègre de culture mais a toujours été caboteur avec lui. Dessalines coupe la parole au Blanc et lui fait administrer quelques coups de bâton ⁵⁹. Cependant, le Noir prend de la valeur aux yeux de Dessalines quelque temps plus tard. En effet, en février 1802, Dessalines poursuivi par les troupes françaises se dit « sa-

⁵⁸ J.-P. Alaux, *Ulysse aux Antilles*, Paris, 1935.

⁵⁹ Précis historique des annales de la révolution de Saint-Domingue. Texte dactylographié, écrit par un magistrat anonyme identifié par David Geggus, sous le nom de Pélage-Mary Duboys, 2 vol., vol. 2 : 196. Voir D. Geggus. « Unexploited Sources for the History of the Haitian Revolution », *Notes d'histoire coloniale*, n° 237, in *Caribbean Archives*, 1975, n° 3.

tisfait, selon Madiou, du commandant Larose, homme de couleur, [qui] lui dit qu'il était un bon républicain, ce qui signifiait, toujours selon Madiou, qu'il était dévoué à la cause des Noirs » ⁶⁰. Des exemples de ce genre sont multiples. Le problème se complique du fait que la confusion chez les acteurs n'est pas levée par des historiens intéressés, ou insuffisamment avertis, qui se contentent très souvent de rapporter les représentations [78] que les élites de l'époque se donnent des événements. C'est le cas d'Ardouin. Parlant du conflit, qui en 1802 oppose Sans-Souci et ses partisans aux officiers supérieurs de l'armée indigène, il utilise comme synonymes les deux termes : Africain, Congo, qui prennent le sens de bossale, ce qui veut dire Noir né en Afrique qu'il distingue du Créole. Il faut noter que c'est l'un des moments de l'histoire d'Haïti où il y a eu un affrontement politique que les historiens caractérisent d'affrontement entre Congos dits Africains, et Créoles. Nous nous réservons d'étudier le contenu et l'arrière-plan de ce conflit et d'examiner s'il ne convient pas de caractériser autrement ce conflit. En attendant, observons que P. Pluchon ⁶¹ entretient l'équivoque ainsi créée en voyant dans le triomphe de la petite culture vivrière sur l'économie de plantation prônée par Toussaint, la victoire de l'archaïsme africain sur la modernité. Plus récemment, Gérard Barthélémy ⁶² a généralisé l'opposition créole/bossale, telle que laissée par une certaine tradition historique, et il a bâti dessus une vaste construction intellectuelle dont les fondements nous paraissent fragiles. En particulier, il n'a pas tenu compte d'une donnée historiquement prouvée : l'utilisation des termes Africain et citoyen pour classer les êtres humains à Saint-Domingue en 1793, ce, tant dans la vie courante que dans les documents publics officiels. Cette forme précise d'exploitation du terme « Africain » ne naît pas par génération spontanée.

⁶⁰ Madiou, *Histoire d'Haïti*, 8 vol., vol. 2, livre 23, éd. Deschamps, Port-au-Prince, 1989 : 193.

⁶¹ Pierre Pluchon, *Toussaint Louverture. De l'esclavage au pouvoir*, éd. Deschamps, Port-au-Prince, 1979 : 372

⁶² Gérard Barthélémy, *Le pays en dehors. Essai sur l'univers rural haïtien*. Deuxième édition, éd. Deschamps, 1989 ; également *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*, 1997.

Les exploitants puisent une ressource tirée du fonds de culture coloniale que nous sommes bien obligés d'interroger.

Le fonds de culture coloniale et le cours de la révolution avant 1793

Nous ne prétendons pas étudier le fonds de culture coloniale en général, mais seulement déterminer la provenance de l'utilisation [79] de certains termes. Nous constatons que même si l'opposition bossale/créole a toujours existé, le colon et le marchand utilisaient, pour caractériser les esclaves importés, non le terme « Africain » mais plutôt l'expression « nègre nouveau » ou encore ils précisaient « la nation » d'origine de l'esclave c'est-à-dire l'ethnie à laquelle il appartenait. L'homogénéisation de la masse des esclaves, sous la dénomination commune d'Africains est un fait sociologique sur lequel il convient de s'arrêter. Depuis le soulèvement de 1791, les esclaves sont considérés globalement comme une force politique redoutable dont il faut contenir les prétentions. Alors, on commence à les distinguer systématiquement des citoyens. Une telle distinction est le produit de certaines données culturelles apparues avant 1789 et qui viennent se greffer, pour employer une expression d'Ardouin, sur la question vitale de la propriété, laquelle marquera tout le cours de la révolution. Or, depuis la Grèce antique, la question de la citoyenneté est fondamentalement liée à celle de la propriété. Dès lors, Haïti ne représente nullement un cas isolé. Sa particularité réside dans le fait colonial et esclavagiste profondément marqué par le problème de couleur dans un monde où est en train de s'établir la domination d'une Europe chrétienne et blanche, sur les plans économique, politique, militaire et intellectuel.

Les données culturelles sont liées au système d'organisation de la production créant, parmi les esclaves, une hiérarchie qui place les nègres bossales, au bas de l'échelle sociale. Or, les bossales, déjà majoritaires dans l'ensemble de la colonie, le sont plus encore dans les montagnes, ce qui ajoute au découpage villes/campagnes le découpage

plaines/mornes. De là à confondre tous les nègres de culture dans une seule masse d'Africains, c'est un pas qui peut être facilement franchi dans une société qui accorde une extrême importance à la place occupée dans la hiérarchie. La place reconnue à quelqu'un tient compte de sa position dans la production et de la nuance de sa peau par rapport à la teinte blanche considérée comme valeur suprême. La progression dans l'échelle sociale commence lorsque le nègre nouveau se fait baptiser et prend un prénom sinon chrétien du moins occidental. L'affranchi qui a droit à un nom n'est pas autorisé à choisir celui d'un Européen, mais est obligé par la loi d'en rechercher un d'origine africaine. On assiste à un moment, dans cette société, à des procès subits ou engagés par [80] ceux qui s'estiment blancs et qui se voient contester cette qualité. D'où une forme inversée du complexe d'Oedipe qui porte à vouloir tuer non le père, le Blanc désiré, mais la mère, la Noire réprouvée, et qui n'est pas sans influence sur l'ensemble de la population colonisée. C'est Moreau de Saint-Méry qui note :

« Ce n'est que depuis le mois de juin 1775 que les nègres libres ont obtenu l'entrée du spectacle où l'on avait admis depuis 1766 les nuances supérieures des deux sexes au fond de l'angle de l'amphithéâtre. Elles me choisirent pour rédiger leur demande, et je ne dis qu'un mot ; ce fut pour demander qu'elles pussent aller s'asseoir auprès de leurs filles. Mais ces filles menaçaient de leur céder toute la place si cette confusion avait lieu, et il fallut les mettre dans des loges séparées. Ainsi, quand une négresse et une mulâtresse viennent à la comédie, elles se séparent ; l'ébène est pour la gauche, le cuivre est pour la droite. » ⁶³

Ce rejet du Noir entraîne une culture d'imitation dont le ridicule est relevé avec humour par Moreau de Saint-Méry qui observe la préférence du colonisé pour la danse des Blancs où sa façon d'évoluer est médiocre, tandis qu'il rejette la sienne dans laquelle il excelle ⁶⁴.

⁶³ Moreau de Saint-Méry, « Description... », 1984, 3 vol., vol. 2 : 362.

⁶⁴ *Idem*. « De la danse », Parme, Bodoni, 1801 : 35-50.

Sans doute, la tendance inverse est également forte. L'Africain veut se valoriser et essaye de découvrir ce qui fait la force de l'Européen. C'est encore Moreau de Saint-Méry qui, malgré ses préjugés de colon esclavagiste, nous renseigne :

« Une idée de ce peuple dominé par la superstition excite notre attention. Il croit comme nous que le monde a été fait pour le plaisir de l'homme, que tout y fut créé pour lui rendre son passage agréable sur ce globe. Mais l'homme noir... prétend qu'il est le type sorti des mains du créateur. Frappé de la blancheur de l'Européen, il la regarde comme une preuve de dégénération (sic), et s'il admire son industrie, c'est en pensant qu'elle a été produite par un plus grand nombre de besoins. »

Tout en étant un érudit de grande classe, Moreau de Saint-Méry se trouve dans l'embarras de trouver une réponse :

« Souffrirons-nous que l'Africain se place ainsi au premier rang, nous qui fondons notre supériorité sur la couleur même ? [81] Mais comment le soumettre à adopter notre opinion, à nous céder une prééminence aussi certaine ?... Que notre orgueilleuse pitié daigne lui consoler cette erreur consolante ; et content d'un jugement où nous assurons finement les qualités de juge et de partie, décidons que l'auteur de la race humaine fut blanc et que nous portons seuls la marque d'une descendance que rien n'a dégradée. » ⁶⁵

Sur le plan culturel, la seconde perception des choses par l'Africain peut conduire à la révolution tandis que la première conduit au développement de la contre-révolution au sein de la révolution.

Ainsi, l'on remarquera que la pensée sociale des affranchis propriétaires est globalement restée stationnaire et égocentrique de 1789 à 1793. D'abord, ils veulent d'une alliance avec les colons, capable de garantir la stabilité de l'ordre social ; le progrès du soulèvement des

⁶⁵ *Idem*. Observations sur le royaume d'Ouaire. Collections Moreau de Saint-Méry, microfilm, série 1, vol. 122. Archives départementales de la Martinique.

esclaves les amène à l'idée qu'ils peuvent se substituer aux colons blancs. Pendant ce temps, la pensée sociale et politique des esclaves fait des progrès considérables. En août 1791, ils réclament trois jours de liberté et la suppression de la peine du fouet ; en juillet 1792, ils revendiquent la liberté générale ⁶⁶. Quelques mois plus tard, les révoltés des Platons disent que le Cap, Jacmel et les Platons ⁶⁷ ne font qu'un et que ce que fera le Cap fera la loi pour toute la colonie. Un an après, le Cap trace la voie à suivre :

« Vive le roi, vivent les commissaires civils, c'est aujourd'hui que nous allons triompher de tous ces foutres de patriotes... il est temps que nous soyons les maîtres du pays. » ⁶⁸

Ce sont déjà des politiques avisés ces insurgés capables de tenir de tels propos, tandis que, le 21 juin 1793, ils pénètrent [82] dans la ville du Cap pour répondre à l'appel au secours de la république lancé par les commissaires civils, Sonthonax et Polvérel, menacés de tomber sous les coups de leur compatriote, le général Galbaud appuyé par les marins français de la rade et les négociants de la ville. Pour obtenir le concours des esclaves, les commissaires civils proclament la liberté générale des esclaves. Le commissaire Polvérel veut lever tout doute. Il demande que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen soit publiée et affichée, et il déclare :

« Tous les Africains et Africaines, descendants et descendantes d'Africains existant actuellement à Saint-Domingue et dans les îles françaises sous le Vent, ceux qui naîtront à l'avenir ou qui y aborderont sont déclarés libres et égaux aux autres hommes, ils jouiront de tous les droits de citoyens français et

⁶⁶ Joseph Paul Augustin Cambefort, Mémoire justificatif adressé à la Convention, Paris, 1793. Voir « Lettre aux commissaires civils » (juillet 1792) : 4-11, publiée dans *Chemins critiques*.

⁶⁷ Françoise Thésée, « Les assemblées paroissiales des Cayes à Saint-Domingue », in *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie*, vol. 40, n° 137 : 153-154.

⁶⁸ D/XXV, 82, f 73, 801, doc.74

de tous les droits énoncés dans ladite Déclaration des droits de l'homme. » ⁶⁹

Dans le même document Polvérel, qui distingue des Africains cultivateurs, guerriers, artisans et autres, prend soin de préciser que la liberté des Africains est la même que celle de tous les autres citoyens. Pourquoi le commissaire a-t-il été obligé de faire cette précision qui peut paraître inutile étant donné le contenu de l'ensemble du texte ? A-t-il eu vent de la gravité du tout nouveau conflit entre citoyen et Africain. Pour notre part, derrière ce conflit se cache une autre opposition : possesseurs de terres/potentiels travailleurs de terres.

La distinction citoyen/Africain dans le cours de la révolution

Elle opposera d'abord les possesseurs de terres de 1793 à ceux qu'ils considèrent comme les futurs travailleurs de terres. Le régime louverturien apportera une clarification à la question qui rebondira en 1802-1803.

[83]

Possesseurs de terres/potentiels travailleurs de terres

La citoyenneté proclamée dans le document du 31 octobre 1793 est à la vérité une citoyenneté de l'habitation et non de la cité. Le nouveau libre est défini comme un cultivateur destiné uniquement à la production de denrées sur lesquelles il a droit à un quart. Cependant, ce simple droit provoque une violente réaction de la part d'une bonne fraction des affranchis propriétaires. Cette réaction se généralise. Avant de rentrer dans les détails de cette réaction, rappelons que les an-

⁶⁹ Proclamation du 31 octobre 1793, France, Arch. nat. D/XXV, 10, 94, in *Revue d'histoire des colonies françaises*, 1949.

ciens affranchis propriétaires se voient déjà en possession des biens des colons, et il leur faut, à eux et à tous les privilégiés de toutes couleurs, des bras pour la mise en valeur des terres dans une société où le travail est synonyme d'esclavage. Pour tous ces gens, le terme d'africain prend un sens particulier : c'est celui d'insurgé en armes, même si c'est sous les ordres des colons comme dans le cas des Africains de Philibert, dès 1791. D'une façon générale, les propriétaires estiment que leurs affaires ne marchent pas parce que les Africains, en s'insurgeant, ont cessé de travailler et ne veulent pas revenir sur les habitations qui restent ainsi privées de leurs bras. C'est pourquoi, alors que les commissaires civils, ne considérant que l'intérêt suprême de l'État français, ont proclamé l'affranchissement de l'esclavage, les affranchis propriétaires, en général mulâtres, jusqu'ici leurs proches partisans, au fond d'eux-mêmes ne sont pas d'accord avec cette décision. Sonthonax, en fin politicien, soupçonne vivement leur fidélité, mais les deux partis sont avertis.

Le 10 novembre, le mulâtre, Savary de Saint-Marc écrit à Sonthonax :

« Aujourd'hui... un nombre considérable d'Africains se sont rendus en ville et voulaient absolument piller et incendier. Quelqu'un de votre suite s'était arrêté sur la route et avait dit hautement aux Africains qu'il fallait égorger tous les mulâtres. Cette doctrine, prêchée à votre passage et sur les traces de votre voiture, nous serait devenue funeste si nous n'avions pas été sur nos gardes. Si nous n'avions pas la protection des délégués de la république pour arrêter les anthropophages que l'envie tourmente, nous serions réduits au plus cruel désespoir. »

Le 12 novembre, il ajoute : « Les Africains à qui nous avons fait du bien ont été trompés et soulevés pour nous égorger. » [84] C'est au fond de la duplicité pour cacher l'intention de se rendre aux Anglais plutôt que d'accepter la liberté générale. Dans un document du 13 novembre, la pensée se fait plus claire : « Cette conduite de Sonthonax n'a d'autre but que d'enlever à la France la possession de cette colo-

nie puisqu'un pays peuplé exclusivement d'Africains, de Noirs, ne peut être une colonie française. » Alors, disent les affranchis, ils s'unissent pour organiser « le travail des ateliers, la répression des mouvements qui pourraient s'y organiser, le maintien du respect dû par les esclaves aux maîtres ». En même temps, ces affranchis envisagent d'entrer en possession des biens des colons partis :

« Attendu, soutiennent-ils, que tout citoyen se doit à son pays et que les malheurs de Saint-Domingue sont dus en grande partie à l'absence des propriétaires, des hommes intéressés à conserver, tous les réfugiés... qui ne se rendraient à cette invitation dans un délai de six semaines pour ceux de la Nouvelle-Angleterre et de trois semaines pour ceux qui sont sur le territoire espagnol, seront censés abdiquer la qualité de citoyens français et leur patrie, et, en conséquence, leurs biens seront confisqués au profit de la république, » ⁷⁰

Dans le Sud, la distinction entre citoyens et Africains alimente la tension politique. La rumeur se répand d'un soulèvement général des Africains de Port-Salut prévu pour le 1^{er} janvier 1794. Polvérel dénonce la manœuvre :

« La crainte d'une insurrection générale des Africains n'est qu'un prétexte imaginé par les officiers municipaux du Port-Salut pour rassembler la plus petite partie des citoyens contre la partie la plus nombreuse. Aucun mouvement des Africains ne justifie la crainte que la municipalité a voulu répandre... Les Africains ne pourraient être tentés de s'insurger que contre les ennemis de la liberté générale... et on ne doit pas craindre qu'ils recourent jamais à l'insurrection générale tant qu'ils seront sûrs d'être protégés par la république et ses délégués... La distinction faite par les officiers municipaux entre les citoyens qui sont invités à s'armer et les Africains qu'on exclut du titre de citoyens, et contre lesquels la municipalité dirige ses mesures hostiles, décèle manifestement la haine pour la liberté généra-

⁷⁰ Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti*, 1855, livre II, chap. XII : 306-308.

le... C'est par des moyens assez semblables [85] que la municipalité de Léogâne est parvenue à égarer les habitants de cette paroisse jusqu'au point de se livrer aux Anglais. » ⁷¹

Non seulement la distinction a pour base une question économique et sociale, mais elle entre dans le cadre d'une lutte pour l'hégémonie politique, qui a sa dimension culturelle. Pinchinat, leader des affranchis, homme politique très avisé, avait eu soin de condamner Savary, mais c'est lui, le cerveau du coup d'État militaire du 17 mars 1794, conduit par Montbrun, commandant militaire de Port-au-Prince, qui y rend tout à fait nominal ce qui reste du pouvoir de Sonthonax dans la colonie. Lors de ces événements, les esclaves insurgés de la plaine du Cul-de-Sac se sont rangés du côté du commissaire. Madiou, qui avait apprécié le courage de ces insurgés quand, sous les ordres d'Halaou et entraînés par la mystique vodou ils volaient au secours des affranchis, parle des bandes effrayantes de Congos, d'Ibos ⁷², de Dahoméens, de Sénégalais que domine par la superstition le chef africain. Un autre texte distingue les campagnards africains et les citadins citoyens :

« Les Noirs indisciplinés de la plaine du Cul-de-Sac avaient à leur tête Halaou ⁷³ qui suivait toutes les pratiques des sortilèges africains. Les superstitions de son pays natal faisaient sa puissance sur les bandes qu'il dirigeait... Il était d'une taille gigantesque telle qu'on en trouve chez certaines peuplades d'Afrique. »

Pourquoi peuplade au lieu de population ? Pourquoi ce privilège du physique sur le mental conféré à Halaou par Ardouin ? Notre historien réserve le bénéfice de la domination par l'esprit à l'Europe et à ceux qui en relèvent ou qui lui sont les plus proches. Il s'agit d'une manière de penser propre à l'époque. Rigaud ⁷⁴ parle, dans son règlement de

⁷¹ D/XXV, 10.

⁷² Madiou, *Histoire d'Haïti*, 8 vol., vol. I, livre 10.

⁷³ Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti*, 1855, livre I, chap. XII : 306-308.

⁷⁴ Rigaud : Proclamation du 25 septembre 1794, A.N. CC9A 18.

culture, de l'ingratitude des Africains qui refusent de comprendre qu'ayant obtenu de la république le bénéfice de la liberté, ils doivent lui rendre la réciprocité par leur travail. Dans ce premier cas, Africain veut dire [86] nouveau libre. Le texte parle ensuite d'Africain cultivateur. L'usage n'est pas clair : l'Africain est-il assimilé au cultivateur, ou bien l'auteur du texte veut-il laisser entendre qu'il existe des Africains qui ne seraient pas cultivateurs ? Un troisième emploi précise : tous les Africains qui étaient attachés aux habitations avant la proclamation générale. Il s'agirait d'esclaves, non compris ceux des villes et les domestiques non affranchis. La constance et le caractère généralement péjoratif du terme « Africain » d'une certaine vision des nouveaux libres amèneront la délégation envoyée dans le Sud par la troisième commission civile, en 1796, à dénoncer qu'on y désigne les cultivateurs sous l'épithète infamante d'Africains. Une correspondance venue de l'habitation Foache de Jean-Rabel montre l'extension de la relation possesseurs du sol/travailleurs du sol comme base de la distinction citoyen/Africain.

« Votre habitation de Jean-Rabel est depuis plus d'un an au pouvoir des mulâtres qui en disposent comme de leurs biens » (17 mars 1795). Les Noirs créoles sont les amis des mulâtres et partagent avec eux les revenus de l'habitation. Les nègres de Guinée sont sous le joug... » (28 août 1795.)

Ce texte nous aide à découvrir l'alliance déjà en train de se constituer entre quelques mulâtres et créoles privilégiés, que plus tard on s'efforcera prudemment de masquer sous l'opposition créoles/bossales. On apprend aussi que les nouveaux propriétaires n'entendent pas travailler.

« Chaque mulâtre s'est nanti d'une gestion en séquestre pour faire son profit sans aller s'y promener. Le chef du quartier a choisi celle qui était à sa convenance. Son second a adopté l'habitation Pierre Collette. Ce tableau, vous l'appliquerez à la colonie française, vous ne vous tromperez pas beaucoup. Le pouvoir est dispersé entre les mains des commandants militaires qui uti-

lisent à leur propre usage le produit des habitations. Jean-Rabel et les quartiers voisins, Caracol, Leborgne, la Baie des Moustiques, sont autant de petites républiques séparées qui ont chacune leur chef et leur administration particulière. Elles utilisent les denrées des cantons plus petits. Les commandants des quartiers en disposent et ne rendent compte que de ce qu'ils veulent au général Lavaud. » ⁷⁵

[87]

On comprend que ceux qui sont désignés sous la qualité d'Africain n'entendent pas travailler pour enrichir les nouveaux maîtres, et on ressent la nécessité de réenvisager l'étude du mouvement de rébellion dite des Congos, qui a éclaté dans la région de Grande-Rivière du Nord en 1796. La position de Toussaint Louverture par rapport à cette question fournit un éclairage d'autant plus important que, lui, il fera l'unité de la colonie. En outre, étant noir, on ne peut nullement dire qu'il agit sous l'impulsion d'une supériorité qu'il tiendrait de son rapprochement à la teinte blanche. Tout au contraire, Toussaint est fier de sa couleur et c'est à son honneur. Il prétend même assurer la promotion sociale de cette couleur aux yeux des Blancs. C'est pourquoi Toussaint est un cas intéressant, qui a la vertu de clarifier la question.

La clarification louvertureurienne

Toussaint est un vrai génie de la politique qui s'est signalé comme militaire et diplomate. Il ne parle pas d'Africains mais de Noirs qui doivent s'enorgueillir de travailler davantage maintenant qu'ils sont devenus libres. Cependant, il maintient la distinction entre citoyen et Africain sous la forme de citoyen/cultivateur. On peut voir dans sa conduite l'intérêt de celui qui est devenu, conjointement avec ses lieutenants et partisans, grand possesseur du sol, à titre de fermier des

⁷⁵ Gabriel Debien, « Stanislas Foache et son habitation », texte dactylographié, s.d. : 97-104, Bibliothèque haïtienne, F.I.C., Port-au-Prince.

biens vacants. Mais, l'homme a également de grands desseins d'ordre général, et il pense qu'il est de son devoir d'accumuler de grandes ressources nécessaires à leur réalisation. Alors, le cultivateur qui ne veut travailler passe à ses yeux pour être un obstacle à ses rêves de grandeur. A Toussaint peut bien s'appliquer la remarque de Kant ⁷⁶ : « La colombe, légère, qui, dans son libre vol fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. » Toussaint va faire le vide autour de lui en portant à des limites périlleuses pour son pouvoir la contradiction citoyen/cultivateur, une des versions de l'opposition citoyen/Africain.

[88]

La distinction établie par Toussaint entre citoyen et cultivateur n'a en elle-même rien de choquant. Bien que de façon formelle Polvérel écarte cette distinction, il la maintient dans la réalité en créant, comme nous l'avons déjà signalé, une citoyenneté du cultivateur appelée à s'exercer surtout sur l'habitation. Il y a chez les deux hommes une vision aristotélicienne de l'ordre social lorsqu'ils préfèrent le cultivateur cloué sur l'habitation au travailleur qui se rend en ville, pour troubler la paix et le repos des bons citoyens, et s'exposer à toutes les tentations auxquelles il risque de succomber. Il est vrai que Polvérel n'oppose pas le cultivateur au soldat, tandis que Toussaint les oppose. Toutefois leur non-opposition de la part de Polvérel ne repose-t-elle pas sur une fiction ? Après avoir partagé le revenu des habitations entre cultivateurs et guerriers jusqu'au grade de colonel, Polvérel décide : « Les officiers généraux, administrateurs ou ordonnateurs employés dans la colonie, et les commissaires civils ne peuvent, suivant la loi, accepter aucune part dans la distribution des revenus, ni dans celle du sol. C'est assez pour eux, s'ils peuvent se dire qu'ils ont bien mérité de la patrie. » ⁷⁷ En s'appropriant les habitations dont ils peuvent

⁷⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, éd. Flammarion, Paris, 1987 : 62.

⁷⁷ Polvérel, Proclamation du 27 août 1793, France, Arch. nat. D/XXV, dossier abolition de l'esclavage ; Laurent Gérard, « Quand les chaînes volent en éclats », in *Revue des colonies françaises*, 1949.

utiliser les productions à des fins personnelles, les officiers militaires supérieurs de Saint-Domingue font penser à la malédiction qui, selon Platon, peut frapper le guerrier qui aura touché à l'or des mortels. D'ailleurs, à Athènes, les citoyens capables d'armer une troupe se trouvent dans une situation supérieure par rapport aux autres. Globalement les deux hommes se situent dans la tradition politique occidentale classique. A cela rien d'étonnant. Ils font partie du monde occidental. Mais la particularité de leur situation est qu'ils se retrouvent à l'intérieur d'un ordre colonial, en pleine mutation mais marqué antérieurement et encore par les contradictions : politique (métropole/colonie), économique (vivres/denrées) socialo-juridico-ethnique (citoyen/ Africain) et sur le plan purement culturel : religieuse (vaudou/ catholicisme), de couleur (noir/mulâtre ... /blanc). Leur politique est frappée du sceau de cette culture.

Alors, se pose la question de savoir : Toussaint est-il moderne lorsqu'il veut à tout prix conserver l'économie de plantation des [89] denrées comme elle était auparavant ? La réponse est non, car l'économie de plantation est de nature à favoriser une politique coloniale. Le maintien intégral de cette économie entre en contradiction avec les vues d'indépendance politique prêtées à Toussaint et qu'il affiche d'ailleurs presque ouvertement. Or, pour maintenir cette économie, Toussaint applique une politique sociale qui est en contradiction avec ses visées d'indépendance politiques et sociales qui passent pour racistes et le sont de fait. Toussaint se prononce résolument contre le vaudou ⁷⁸, pratique, selon lui, superstitieuse, dangereuse qu'il associe à la paresse du cultivateur. L'homme, qui réserve le titre de madame aux femmes ⁷⁹ blanches et celui de citoyenne à celles de couleur de la haute société, est sans pitié pour les femmes qui, à la veille de 1793, pliaient

⁷⁸ Toussaint Louverture, ordonnance sur le vaudou. Ardouin, op. cit., livre IV, chap. V. Cette ordonnance doit être mise en relation avec l'arrêté sur le vaudou adopté par Sonthonax cherchant à rétablir l'économie de plantation, et publié par Jean Fouchard dans *Les marrons de la Liberté*, éd. Deschamps, Port-au-Prince, 1988 : 283, chap. « Interrogations sur la classe des affranchis ».

⁷⁹ Ardouin, op. cit., livre VI, chap. V, VI, VIII, X, XI.

encore sous le joug de la servitude. Elles doivent toutes retourner travailler sur les habitations de leurs anciens maîtres.

En exigeant des nouveaux libres qu'ils se fassent cultivateurs, Toussaint va à l'encontre de son propre projet de restauration de l'économie de plantation. Ce qu'il faut pour passer à une forme même partielle d'économie de plantation rentable économiquement, dans laquelle le travailleur aurait un salaire, c'est l'apprentissage des métiers, le développement de la science et de la culture afin de se doter d'une base technologique nouvelle que la France, par souci politique, a toujours sérieusement limitée dans la colonie. L'obligation faite à tout citoyen, de posséder un art mécanique (art. 5 du règlement du 12 octobre 1800 repris dans art. 11 de la Constitution de 1805), tout en reconnaissant l'importance des métiers, n'indique pas une volonté d'en assurer la promotion ; elle est plutôt une marque de distinction fixant, pour les non-propriétaires, une qualité les autorisant à résider dans les villes et les bourgs, droit non reconnu aux cultivateurs. En fermant la société aux nouveaux libres sous prétexte de freiner leur esprit de licence et de brigandage, Toussaint ne leur laisse d'autres possibilités que la culture des vivres. Or, les [90] Américains ⁸⁰ avaient déjà compris que les Noirs réduits uniquement aux travaux de la culture n'iraient nulle part. Dès lors, Toussaint, comme ses successeurs, en ne comprenant pas que le premier besoin des Noirs était la liberté, les métiers, la science et la haute culture, s'engageait dans la voie du sous-développement. De fait, Toussaint réserve les métiers pour les

⁸⁰ Rayford Logan, *The Diplomatic Relations of the United States with Haiti, 1940* : « Le commerce des États-Unis d'Amérique et des autres nations... comblera amplement leurs besoins et prendra toutes leurs productions de sorte qu'il n'y aura pas et qu'il ne devrait pas avoir d'incitation à transférer les Noirs de la culture à la navigation ; confinés dans les travaux de la culture, ils ne seront pas dangereux » : 83-84 ; « *Pourvu* que les Noirs ne soient pas autorisés à posséder une marine, nous pouvons leur permettre sans danger, d'exister ; nous pouvons encore continuer avec eux des relations commerciales très lucratives » : 125-126.

Blancs ⁸¹ ; il se plaint que Bonaparte, au lieu de lui envoyer des soldats, devrait lui envoyer des artisans. Comment attendre un avantage de son ennemi alors que l'on est en train de détruire son soutien le plus sûr ? En décrétant que tous les nouveaux libres doivent être fixés sur les habitations pour y travailler la terre, en distinguant du cultivateur le domestique placé sous la dépendance d'un citoyen, en établissant une carte de sûreté qui habilite à habiter les villes et bourgs, et à laquelle les cultivateurs n'ont pas droit, Toussaint crée une discrimination directe et de couleur, à l'égard des Noirs. Alors que pour cette question, le Blanc ne peut être en cause, que l'homme de couleur peut bénéficier du doute, le Noir est toujours systématiquement soupçonné. Par là, Toussaint rejoint et rétablit, dans son intégralité, l'ancienne distinction citoyen/Africain apparue en 1793. On remarquera, sur ce point, la perspicacité des observations faites en 1794 par les commissaires civils qui avaient condamné une ordonnance, dans le même esprit que les règlements de Toussaint, adoptée en 1794 par le commandant Faubert de Petit-Goâve :

« Toute mesure qui tendrait à accorder aux domestiques un degré de plus qu'aux cultivateurs serait une violation du principe d'égalité et... elle donnerait à la classe la plus stérile une prérogative dont la classe la plus précieuse serait privée... La formalité qu'on impose aux maîtres et aux domestiques pour distinguer ceux-ci de la classe des cultivateurs, blesse encore la liberté et des domestiques... Outre la classe des cultivateurs portionnaires et [91] celle des domestiques, il y a encore les Africains propriétaires, les Africains pêcheurs, les Africains artisans, entrepreneurs, marchands, etc. A quel signe la police militaire les re-

⁸¹ Louverture, cité par Ardouin, IV : 102, repris par Jacques Barros dans *Haïti, un cas typique de sous-développement*, Thèses de doctorat, 1983, 2 vol. vol. I : 196. « Vingt fois, dit Toussaint, j'ai demandé à Bonaparte... de m'expédier les anciens colons, des Blancs instruits dans l'administration, de bons mécaniciens, de bons ouvriers, il n'a jamais répondu. »

connaîtra pour les soustraire et les soumettre à l'arrestation. » ⁸²

La décision de contraindre les cultivateurs à rester sur les habitations de leurs anciens maîtres ainsi que les mesures appliquées à cet effet n'ont laissé aucune illusion aux contemporains, même aux Blancs. Toussaint, en s'attaquant ainsi aux Noirs, détruit le fondement de la liberté générale. Sont significatifs à cet égard les propos tenus à Des-salines par Jean Pineau, garrotté pour être fusillé sur l'habitation Drouillard : « blancs ouétté, mulate ouétté, si toutte ouétté, patate va abi », « voulant lui dire, selon l'auteur du *Précis historique* qui rapporte ces paroles, si chacun détruisait les Noirs ⁸³ seuls intéressés au maintien de la liberté en ce pays, il n'y fallait compter. »

Le débarquement, en février 1802, des forces militaires françaises d'expédition aux ordres du général Leclerc prouveront que Toussaint était dans l'erreur. Alors débutera une guerre pour sauver la liberté au cours de laquelle se manifestera encore l'opposition citoyen/Africain.

Rebondissement de la contradiction citoyen/Africain

La guerre qui se déclenche en février 1802 démontre l'intelligence exceptionnelle et le grand courage de Toussaint admirablement secondé par des lieutenants dévoués et de grande classe, comme Dessalines et Lamartinière. Mais son système le trahit. Les Américains le lâchent, les colons qui le flattaient l'abandonnent. Les partisans de Rigaud estiment alors le moment venu de prendre leur revanche en appuyant les Français. Toussaint n'a plus le soutien des cultivateurs. Les chefs militaires soucieux avant tout de leurs privilèges l'abandonnent une fois qu'ils [92] reçoivent l'assurance que leurs grades et commandements leur seront conservés. Enfin, les chefs militaires ne seront

⁸² D/XXV, 10.

⁸³ *Précis historique*, vol. 2 : 227.

pas en mesure de passer à la guerre de guérilla. L'historien américain, James Leyburn ⁸⁴, se demande pourquoi Toussaint a fait reposer sa défense sur une troupe régulière au lieu d'armer un demi-million de cultivateurs qui auraient submergé l'armée de Leclerc. Mais le système de Toussaint s'y oppose. Les cultivateurs ne peuvent être armés que s'ils sont strictement contrôlés par les chefs militaires. C'est pourquoi, après une résistance héroïque avec le quart de son armée qui ne l'avait trahi, dès le début, Toussaint finit par se rendre. Tous les officiers supérieurs proches de Toussaint se soumettent, certains d'entre eux bien avant leur chef. Qui poursuit alors la résistance ? Les cultivateurs dirigés par des commandants subalternes, en général bossales et de rares créoles comme Petit-Noël Prieur. Dans cette guerre, l'un de ces commandants, Sans-Souci, déploie une intrépidité et surtout une activité raisonnée que, selon Pamphile de Lacroix, un général français ne pouvait soupçonner chez un homme si obscur. Où se trouvent alors les anciens officiers supérieurs de l'armée de Toussaint ? Dans l'armée de Leclerc où ils sont utilisés pour traquer les insurgés ? Ils n'abandonneront le camp français que lorsque Leclerc, sur le point de perdre, menacera leur propre existence et celle de leur famille. Alors ils entreront en conflit avec les résistants qualifiés indifféremment de congos ou africains qui refuseraient d'accepter la prédominance créole et la discipline de l'armée régulière.

Les faits montrent qu'il s'agit de massacres et d'assassinats prémédités par les officiers supérieurs, et dictés d'abord par des contradictions de classe. C'est que les élites indigènes, représentées par ces officiers, craignaient beaucoup plus les résistants que les Français. D'ailleurs, les membres de ces élites sont restés en grand nombre, dans l'armée française à titre de gardes nationales jusqu'à l'entrée de l'armée indigène dans les villes. Un grand nombre de ces gens, par exemple Borgella, Inginac... n'ont fait que passer dans le camp de la victoire finale. Mais ils ont mis à profit leur présence dans le camp français pour obtenir des colons en partance des baux à ferme

⁸⁴ James Leyburn, *The Haitian People*, 1941 : 29.

ou autres actes dont ils réclameront l'exécution après 1804. On notera que Dessalines a [93] pardonné à tous ceux qui avaient trahi Toussaint. A son entrée au Cap en novembre 1803, il réintègrera dans son état-major Loret qui, à la Crête-à-Pierrot, l'a abandonné, puis trahira plus tard sa confiance. Mais il s'est montré sans pitié pour les Macaya, Sans-Souci et autres Congos, ainsi que pour Petit-Noël Prieur qui, quoique créole, était solidaire des dénommés Africains. Ainsi l'alliance entre Pétion et Dessalines, présentée comme fondatrice de la nation haïtienne, a été, avant même d'être dirigée contre les Français, une coalition exclusive des élites indigènes visant à écarter de toute participation à la vie politique, ceux qu'elles considèrent comme des Africains dangereux. L'unité a été un prétexte pour ceux qui s'estimaient être les lumières en vue d'écraser ceux qui étaient perçus comme les ténèbres d'Afrique. Ardouin est clair. Il reconnaît que les dénommés Africains ont eu le mérite d'avoir commencé la résistance alors que les officiers supérieurs étaient employés dans l'armée française à traquer la rébellion. Mais Ardouin recherche dans l'ordre sacré une justification à la conduite de ces officiers :

« Dieu n'a pas destiné un homme éclairé, intelligent à se soumettre à celui qui ne l'est pas. L'esprit doit commander au corps. C'est dans la tête que réside toutes les facultés qui font de l'homme un être supérieur parmi tous ceux de la création. »

Pourtant, c'est le même Ardouin qui a reconnu que Jean Panier, Goman, Lamour Dérance, Scylla, tous des Africains, en se refusant de servir les Français, comprenaient, mieux que tous, les projets de Leclerc. Les officiers supérieurs de l'armée régulière, qui avaient rejoint Leclerc, n'étaient pas plus intelligents mais plus opportunistes, plus soucieux de leurs intérêts personnels, et les dénommés Africains plus courageux parce qu'animés de plus d'esprit d'abnégation. Ardouin qui n'ignore pas l'histoire antique l'appelle à son secours en invoquant l'apologue de l'estomac et des membres utilisés par les patriciens pour convaincre les plébéiens du caractère naturel et juste de l'inégalité dans l'ordre social. Ardouin, qui continue d'estimer inique pour l'af-

franchi, l'ordre, hier établi par le colon, oppose aujourd'hui le civilisé Christophe présenté comme supérieur à l'Africain et barbare Sans-Souci ⁸⁵

[94]

Ayant connu des hommes de l'élite qui ont été des vétérans de la révolution, Ardouin rapporte sans doute leurs versions et surtout les interprétations qu'ils en donnent. Il est facile de relever combien sont partisans ces versions et interprétations. Alors que tous lesdits Africains avaient déjà accepté le principe de l'unité de commandement, Sans-Souci a été tué en même temps que quatorze de ses compagnons par Christophe. Ce dernier, plus politicien intrigant que chef militaire talentueux, d'ailleurs qualifié de paresseux par Toussaint au Fort de Joux, ayant subi une terrible défaite face aux indigènes de la partie espagnole, avait demandé et obtenu de Sans-Souci une entrevue pour solliciter ses conseils sur la manière de mener la bataille contre l'ennemi commun, et en a profité pour exécuter un crime contre les révolutionnaires les plus intrépides. La défaite subie par la révolution, au début de 1802, peut être mise au compte des énormes erreurs de Toussaint et du manque de sens politique de la classe des affranchis propriétaires, agissant sous la dictée d'intérêts et de préjugés de classe. Elle a été sauvée par l'héroïsme des cultivateurs. Comment assurer la prééminence de ceux qui, hier encore, ont commis de graves erreurs d'appréciations politiques ? Sous Toussaint, les propriétés étaient considérées comme revenant à l'armée par droit de conquête. Le titre militaire fondait la qualité de citoyen. La manœuvre des affranchis propriétaires a été, en 1802-1803, de s'abriter sous la compétence et l'autorité militaires de Dessalines pour récupérer les fruits des efforts des dénommés Africains. Pour notre part, elle indique combien alors, ces élites s'enfoncent dans une impasse. Elle sont incapables de penser une véritable unité nationale, et de dépasser l'handicap culturel posé par l'ordre colonial sur une prééminence qui, telle que définie par Moreau de Saint-Méry, tiendrait à la proximité

⁸⁵ Ardouin, op. cit., livre VI, chap. V, VI, VIII, X, XI.

de l'Européen et dont l'Africain serait plus éloigné. Alors, il faudrait renoncer à cette qualité d'Africain pour devenir un civilisé. Leur erreur est beaucoup plus grave que celle de Toussaint. Pour ce dernier, l'état de cultivateur est avant tout, un fait social à l'intérieur d'une seule et même société. Mais le qualificatif d'Africain, tel qu'il est employé, comporte l'idée d'étranger et de barbare. Dessalines tente de contourner la difficulté en revenant au système de Toussaint.

[95]

Conclusion *L'Haïtien se définit comme un Noir*

Si l'Africain représente la barbarie, où est la civilisation ? Du côté de l'Européen, colon ou métropolitain ? Quel camp choisissent alors les élites indigènes ? N'ont-elles pas choisi de se taire, de renvoyer une question bien délicate au fond de leur inconscient ? Mais il est des silences troublants. Pourquoi l'absence de toute référence à l'Afrique dans le fougueux discours de Boisrond-Tonnerre où la haine manifestée du colon cache mal le dépit de la progéniture en quête de filiation paternelle blanche, mais forcée de reconnaître et d'embrasser une mère noire, non désirée ? Pourquoi dans sa fameuse proclamation du 28 avril 1804, Dessalines, qui déclare : « j'ai vengé l'Amérique », ne fait-il aucune mention de l'Afrique ? Il est des questions étranges que l'on ne peut s'empêcher de poser. Pourquoi la référence à l'Indien depuis novembre 1802 quand Dessalines choisit de faire porter à l'armée le nom d'Incas, fils du Soleil, avant de dénommer le pays : Haïti ? Serait-ce un hommage aux luttes des Indiens ? Ou bien encore, serait-ce un moyen d'écarter à la fois l'Europe esclavagiste et l'Afrique, trop présente en la personne des cultivateurs, dont les élites indigènes entendent se distinguer ? Quoi qu'il en soit, le choix est heureux. En décidant que l'Haïtien, quelle que soit la couleur de sa peau, sera désormais connu sous la dénomination générique de Noir, Dessalines prétend réaliser l'unité nationale. Il ne laisse que la très classique question de

la propriété comme critère fondamental de distinction entre citoyen et cultivateur. Mais sa conduite permanente à l'égard du cultivateur ne soulève-t-elle pas une interrogation bien inquiétante : quel est l'être du Noir en Haïti ?

[97]

Première partie.
La Révolution française
et l'insurrection des esclaves à Saint-Domingue

6

Le mouvement abolitionniste français face à l'insurrection de Saint-Domingue ou la fin du mythe de l'abolition graduelle

Marcel DORIGNY

[Retour à la table des matières](#)

L'esquisse proposée ici se veut avant tout une réflexion générale sur le rapport complexe qu'il y eut entre le mouvement abolitionniste français de la fin du XVIII^e siècle et les insurrections d'esclaves dans les colonies européennes de l'époque. D'abord, face aux insurrections multiples mais partielles - qui échouèrent toutes - puis face à celle de 1791 à Saint-Domingue - qui fut générale et emporta le système esclavagiste dans ce qui était alors la plus prospère des îles à sucre.

*Le mythe littéraire de l'insurrection noire
ou la rhétorique de la conjuration.*

Les Lumières du XVIII^e siècle n'ignorèrent pas la question de l'esclavage colonial, de la traite et des conséquences inéluctables de telles pratiques : les révoltes et les insurrections qui secouaient périodiquement les sociétés coloniales, semant ainsi le trouble et répandant l'insécurité dans un univers dépeint par [98] une littérature complaisante comme constitué d'îlots de paradis tropicaux. Le thème littéraire et philosophique de l'esclave insurgé a été présent dans de nombreux textes des années 1750 à 1780 et quelques exemples suffiront à en rappeler la portée et à en souligner les limites. Le genre littéraire ainsi constitué se caractérisait avant tout par un éloge marqué de la figure emblématique du héros noir, que le destin avait chargé de venger ses frères esclaves, mais que la force brutale de la société coloniale allait inexorablement vaincre et réduire à néant. L'abbé Prévost, reprenant un récit anglais, avait dressé le portrait du chef des insurgés de la Jamaïque anglaise, Oroonoko, et en avait fait l'archétype du « Spartacus noir », repris par une foule d'émules. Dans la sphère coloniale française, ce fut Macandal, chef charismatique des esclaves de Saint-Domingue insurgés en 1758 et tenant tête aux troupes royales et aux milices mulâtres pendant plusieurs mois, qui inspira la littérature ; ou encore l'exemple de Ziméo, esclave révolté de Guyane, porté à la gloire posthume sous la plume de Saint-Lambert qui lui fit tenir devant ses hommes cette harangue d'une extrême violence, lourde de menaces pour les colonisateurs : « N'ayez point horreur du sang qui me couvre, c'est celui du méchant ; c'est pour épouvanter le méchant que je ne donne point de bornes à ma vengeance. Qu'ils viennent de la ville, vos tigres, qu'ils viennent, ils verront ceux qui leur ressemblent pendus aux arbres et entourés de leurs femmes et de leurs enfants massacrés. » Puis ce furent Mercier et Raynal qui popularisèrent ce thème de l'insurrection des esclaves, mettant fin à l'ignominie légalement

pratiquée dans les colonies, par une libération acquise dans le sang, par le fer et le feu. C'était bien le sens du fameux passage de *l'Histoire des deux Indes*, en réalité dû à Pechméja mais assumé par Raynal : « Où est-il ce grand homme que la nature doit peut-être à l'honneur de l'espèce humaine ? Où est-il ce Spartacus nouveau, qui ne trouvera point de Crassus ? Alors disparaîtra le *Code noir* ; et le Code blanc sera terrible si le vainqueur ne connaît que le droit de représailles. » ; enfin, citons un extrait du célèbre chapitre que Louis Sébastien Mercier publia dès la première édition, fin 1770, de son roman d'anticipation, *L'An deux mille quatre cent quarante*, où le narrateur décrit avec enthousiasme sa découverte de la statue colossale du Noir qui avait pris la tête des esclaves d'Amérique pour les conduire à la liberté personnelle et, en même temps, proclamer l'indépendance [99] des colonies européennes : « À ses pieds on lisait ces mots : *Au vengeur du Nouveau Monde !* Je jetais un cri de surprise et joie. Oui, me répondit-on avec une chaleur égale à mes transports, la nature a enfin créé cet homme étonnant, cet homme immortel, qui devait délivrer un monde de la tyrannie la plus atroce, la plus longue, la plus insultante. Son génie, son audace, sa patience, sa fermeté, sa vertueuse vengeance ont été récompensés : il a brisé les fers de ses compatriotes. Tant d'esclaves opprimés sous le plus odieux esclavage semblaient n'attendre que son signal pour former autant de héros. Le torrent qui brise les digues, la foudre qui tombe, ont un effet moins prompt, moins violent. Dans le même instant ils ont versé le sang de leurs tyrans : Français, Espagnols, Anglais, Hollandais, Portugais, tout a été la proie du fer, du poison et de la flamme. La terre d'Amérique a bu avec avidité ce sang qu'elle attendait depuis longtemps, et les ossements de leurs ancêtres lâchement égorgés ont paru s'élever alors et tressaillir de joie. Les naturels ont repris leurs droits imprescriptibles, puisque c'était ceux de la nature. Cet héroïque vengeur a rendu libre un monde dont il est le dieu, et l'autre lui a décerné des hommages et des couronnes. Il est venu comme l'orage qui s'étend sur une ville criminelle que les foudres vont écraser. Il a été l'ange exterminateur à qui le Dieu de justice avait remis son glaive : il a donné l'exemple que tôt ou tard la cruauté sera punie, et que la Providence tient en réserve de ces âmes fortes,

qu'elle déchaîne sur la terre pour rétablir l'équilibre que l'iniquité de la féroce ambition a su détruire. » En note de bas de page, Mercier avait cependant introduit une exception au massacre général qui attendait les Blancs des colonies : « Ce héros, sans doute, épargnera ces généreux Quakers qui viennent de rendre la liberté à leurs Nègres : époque mémorable et touchante qui m'a fait verser des larmes de joie, et qui me fera détester les chrétiens qui ne les imiteront pas. »

Ce bref rappel de textes classiques en la matière montre, si besoin était, que le thème de l'insurrection noire était présent, voire obsessionnel, dans tout un courant de la littérature des Lumières ; du moins dans la seconde moitié du siècle. Les auteurs évoqués ci-dessus s'étaient fait un devoir moral de dénoncer les pratiques criminelles de l'esclavage et, surtout, de montrer tout à fait explicitement aux colons et aux métropoles quelle serait l'inexorable issue, dans un proche avenir : les [100] Africains réduits en servitude vont se soulever et reprendre une liberté légitime et de droit naturel. Cette libération, que rien ne pourra empêcher, se fera dans un effroyable carnage des maîtres et se terminera par l'émergence de nouvelles nations libres en Amérique. Ces indépendances coloniales annoncées comme imminentes seront de nature différente de celles des colonies anglaises d'Amérique du Nord qui s'esquissaient déjà très clairement à cette date, puisque ce seront les esclaves, affranchis par eux-mêmes, qui en seront les maîtres et non les colons en rupture avec une métropole jugée despotique et égoïste.

Quelle que puisse avoir été la radicalité, au moins rhétorique, de telles propos, dont les auteurs furent du reste passablement inquiétés par les pouvoirs en place, il faut nous interroger sur les intentions recouvertes par ces appels réitérés à l'insurrection violente pour détruire l'esclavage. Étaient-ce des appels au soulèvement des Noirs, comme les tenants de l'esclavage en dénoncèrent le danger dès l'instant ? Ou, plus probablement, faut-il y lire des avertissements solennels, dans un style outrancièrement apocalyptique, destinés aux maîtres des îles et aux administrateurs coloniaux pour les engager, par une frayeur salutaire, à faire entrer les colonies à esclaves dans la voie des réformes,

conduisant à un progressif abandon de la pratique de l'esclavage ? Cette lecture aboutirait à exclure la dimension prophétique de cette littérature de l'insurrection noire : les héros mis en scène, tous construits à partir d'exemples historiques réels, ne préfigureraient pas le futur leader de l'insurrection victorieuse de 1791-1793 ; ainsi le « Spartacus » de Raynal n'annoncerait ni Toussaint Louverture ni Bookman ; au contraire par leur rhétorique de la violence et du carnage, ces textes auraient eu pour fonction de conjurer le sort et d'éviter aux îles à sucre une fin aussi horrible, même si elle eût été en grande partie légitime. Une telle interprétation des textes nous semble en effet parfaitement fondée : ce que nous savons des autres prises de position, notamment de Mercier ou de Raynal, nous y incite fortement : tous deux ont, parfois dans les mêmes ouvrages, multiplié les propositions d'abolition graduelle de l'esclavage, sans heurts et surtout sans remettre en cause le système colonial lui-même. Ce que l'on sait des liens entre Raynal et Malouet nous incite à relier, et non à opposer, les projets de réformes de l'administration coloniale contenue dans *l'Histoire des deux Indes* à la violence verbale des harangues de Raynal : la prise de [101] conscience par les planteurs du danger de leurs pratiques esclavagistes serait le premier pas vers une acceptation des mutations nécessaires mais jusqu'alors repoussées avec horreur. De même, chez Mercier, la note ajoutée au bas de la page qui faisait l'éloge du massacre des Blancs délivrait le véritable message que l'auteur voulait transmettre : les Quakers ont ouvert la voie à la survie des colonies en affranchissant préventivement leurs esclaves ; il suffit d'imiter leur sage politique pour éviter l'apocalypse annoncée et préserver les colonies de la guerre libératrice et de l'indépendance noire. Ainsi, ce qui est parfois interprété comme un reniement de Mercier sous la révolution, quand il vit dans les révoltes serviles une série de crimes et d'horreurs, ne fut en fait qu'une suite logique de son engagement de jeunesse, où il ne prêcha nullement la révolte, mais au contraire chercha à l'endiguer en montrant que seule la suppression volontaire de la servitude épargnerait aux colons un massacre général.

*Les mouvements anti-esclavagistes et les processus
de sortie de l'esclavage : pas d'insurrection,
mais une lente extinction de l'esclavage*

Après cette longue période dominée par la présence littéraire de l'insurrection noire, alors que périodiquement les nouvelles venues des îles faisaient part au public de l'existence récurrente de révoltes, bien réelles, aussitôt écrasées mais sans cesse renaissantes ailleurs, d'île en île, en une véritable chaîne que rien ne semblait pouvoir rompre durablement. A ces données réelles, il faut ajouter la propension du milieu des planteurs à amplifier, par une correspondance souvent alarmiste, la réalité des périls qu'ils vivaient au quotidien au milieu de leurs esclaves : la permanence du marronnage, des empoisonnements et autres formes de rébellion émaillait les récits qui parvenaient en Europe, faisant de la révolte servile un danger quasi quotidien.

Ce fut dans ce contexte, qu'il ne faut pas perdre de vue, que naquirent les premières formes politiques organisées de l'anti-esclavagisme, d'abord aux États-Unis, à Philadelphie au moment même de la déclaration d'Indépendance, puis à Londres, au [102] milieu des années 1780, avant la création solennelle, en mai 1787, du fameux Comité pour l'abolition de la traite, par Clarkson ; enfin ce fut la création à Paris de la Société des Amis des Noirs, en février 1788. Ces différentes sociétés se concurent d'emblée comme autant de maillons d'un mouvement international unique, devant agir de concert pour faire plier les gouvernements et obtenir une législation conduisant à la fin du système esclavagiste.

Héritiers des débats des Lumières, ces mouvements antiesclavagistes constitués en Sociétés politiques au fil des années 1780 ne mirent pas la destruction violente de l'esclavage au centre de leur projet, bien au contraire. En effet, et cela est suffisamment connu pour que nous puissions nous contenter de résumer ce point : la création de la Société des Amis des Noirs, pour retenir l'exemple français, ne mar-

qua absolument pas l'avènement d'une exigence politique d'abolition immédiate de l'esclavage ; encore moins d'une quelconque préparation d'une insurrection des esclaves eux-mêmes. Dès le 1^{er} avril 1788, la Société des Amis des Noirs de Paris affirmait sans ambages sa doctrine anti-insurrectionnelle : « Nous ne cherchons pas à provoquer de ces révolutions, qui, commandées par la force n'entraînent jamais la persuasion. Nous désirons suivre la marche de la raison universelle. » Ce refus de toute idée d'insurrection noire pour détruire l'esclavage sera réitéré à de multiples reprises par les Amis des Noirs, comme par exemple cette mise au point de Brissot, dans *Le Patriote français* du 1^{er} juillet 1790, en réponse à une lettre d'un colon de Saint-Domingue, Homberg, publiée dans *Le Journal de Paris* du 15 juin 1790, accusant les Amis des Noirs de préparer un soulèvement général des esclaves : « Regardez-vous les écrits de la Société comme des couteaux d'insurrection ? ! Eh ! depuis quand les Noirs savent-ils lire ? Depuis quand lisent-ils les gazettes ? Depuis quand leur laisse-t-on le temps de lire ?... Si vous craignez réellement cette insurrection, je puis vous rassurer par un fait décisif. La cause des Noirs s'agite depuis trois ans en Angleterre ; et on a écrit des volumes, les gazettes ont été remplies de lettres, de répliques ; beaucoup de ces pièces ont été réimprimées dans les gazettes de la Jamaïque, que les Noirs de cette île sont à portée de lire : y a-t-il eu un seul mouvement ? Vous calomniez donc ici et les Noirs et leurs amis, en leur prêtant des idées d'insurrection. »

[103]

À l'opposé d'un hypothétique messianisme insurrectionnel, les Amis des Noirs développèrent une doctrine de la réforme progressive de l'esclavage, devant aboutir, au terme d'une phase de transition étalée sur une à deux générations, à l'extinction des pratiques esclavagistes dans les sociétés coloniales. Il y avait rupture, au moins apparente, avec les messages lancés par les auteurs dont nous avons ci-dessus rappelé les termes. Il n'était plus question de provoquer des insurrections, ni de laisser croire qu'elles pouvaient être légitimes. Au contraire, le message des Amis des Noirs était tout entier tourné vers les

administrateurs coloniaux, les armateurs et les planteurs pour leur montrer la voie à suivre afin de faire passer par étapes les colonies vers un régime de travail libre, plus productif et moins périlleux que celui de la servitude généralisée. Alors que les formes multiples de résistance à l'esclavage s'amplifiaient dans les colonies, les Amis des Noirs mettaient en place une logique que l'on peut qualifier d'anti-insurrectionnelle. Dans leur démarche, l'insurrection destructrice des colonies était inévitable en l'état présent des choses, mais il était encore temps de la conjurer en agissant rapidement. Telle peut être résumée la doctrine des sociétés anti-esclavagistes des années 1780, voire bien au-delà dans le XIX^e siècle, pour les mouvements abolitionnistes formés après le rétablissement de l'esclavage par Bonaparte : ni abolition immédiate, ni insurrection, mais une politique de réforme, reposant sur une pédagogie en direction des colons pour les convaincre de l'impossibilité de maintenir durablement le statu quo. La mise en œuvre rapide de quelques mesures simples permettrait d'éviter la catastrophe annoncée par les auteurs de la génération précédente, les Raynal, Pechméja et autre Diderot : abolition immédiate de la traite, par un accord international imposé par les puissances dominantes (Angleterre, France, États-Unis) ; réforme des pratiques esclavagistes dans les colonies par une « humanisation » de la vie et du travail des esclaves, un encouragement de la natalité afin de former une population fortement créolisée, supposée plus adaptée aux colonies ; introduction de cultures nouvelles aptes à remplacer la canne, trop grande consommatrice de main-d'œuvre ; enfin, mise en place d'une législation prévoyant les étapes progressives de la fin programmée de l'esclavage.

On le voit, l'insurrection des esclaves ne pouvait trouver la moindre place dans un tel schéma, fondé sur la conviction [104] qu'après l'interdiction de la traite, l'esclavage s'éteindra de lui-même, par étapes et sans secousse. Il est intéressant de rappeler que Clarkson, dans sa correspondance avec Mirabeau, déconseillait même de prévoir, dans le programme des Amis des Noirs français, un plan précis d'abolition progressive puisque la fin de la traite, à elle seule, suffirait pour déclencher un processus automatique de sortie par étapes de la logique

esclavagiste : « Mon opinion, écrivait le célèbre abolitionniste anglais, comme celle de tous ceux qui ont attentivement considéré le sujet, est qu'on ne doit demander que l'abolition de la traite. C'est la souche de tous les maux, et si l'on y applique la hache, l'esclavage des îles tombera dans la suite, et tombera avantageusement pour les planteurs et pour les esclaves... » (Lettre de Clarkson à Mirabeau, 14 novembre 1789, Fonds Arbaud, Aix-en-Provence.) Face à une telle doctrine, réaffirmée au fil des innombrables publications des sociétés anti-esclavagistes, on peut s'étonner de la virulence des attaques lancées par les milieux coloniaux contre elles et de l'accusation répétée d'avoir fomenté les révoltes serviles dans les colonies.

***Face à l'insurrection du Bois Caïman :
incompréhension et désaveux.***

Cette rhétorique de l'abolition par la voie progressive, législative et concertée entre les puissances, constituait le fondement doctrinal de l'abolitionnisme occidental à la veille de la Révolution française ; elle demeura sienne pendant les premières années de la Révolution, les nouvelles provenant des Antilles et annonçant à plusieurs reprises l'éclatement de révoltes dans l'une ou l'autre des îles françaises ayant été systématiquement minimisées par les Amis des Noirs et plus souvent encore interprétées et dénoncées comme autant de fausses alarmes lancées par les colons pour effrayer l'Assemblée nationale et la faire renoncer à toute innovation en matière de législation coloniale. Mais qu'en fut-il face à la propagation en métropole, à partir de la fin octobre 1791, de la nouvelle de l'insurrection de la partie nord de la grande île, qui avait toutes les apparences d'une insurrection d'ampleur jusqu'alors inconnue ?

[105]

Rappelons d'abord quelques faits :

L'insurrection des esclaves commencée dans le nord de Saint-Domingue dans la nuit du 22 au 23 août 1791 a été précédée par celle des libres de couleur, qui a été sauvagement écrasée par les colons blancs et dont les chefs ont été atrocement exécutés, notamment Vincent Ogé, lequel avait fréquenté les Amis des Noirs à Paris quelques semaines seulement avant son départ pour la colonie, afin de soulever les libres de couleur déboutés de leurs revendications en matière d'égalité des droits civiques avec les Blancs.

Cette insurrection armée des libres de couleur avait été ouvertement soutenue par les Amis des Noirs, qui firent même des chefs massacrés par les Blancs des martyrs de la liberté et des symboles de la lutte des habitants des colonies pour faire appliquer les principes des Droits de l'homme dans ces terres françaises lointaines.

Ainsi le fait insurrectionnel dans la principale colonie française d'alors n'avait entraîné de la part des Amis des Noirs ni une réprobation morale indignée, ni une condamnation politique ; il fut, au contraire, présenté à l'opinion française comme le sursaut légitime d'un groupe qui n'avait pu faire reconnaître légalement ses droits par l'Assemblée constituante dominée par les intérêts et les préjugés coloniaux. Plus encore, la cause des libres de couleur était assimilée à celle du tiers état de France d'avant 1789 ; cela revenait à placer sur le même plan la prise insurrectionnelle de la Bastille et l'insurrection armée conduite notamment par Ogé. C'était le sens de ce passage du discours prononcé par Brissot le 1^{er} décembre 1791 : « La cause des hommes de couleur (*NB : termes qui désignent toujours les libres de couleur*) est donc la cause des patriotes et de l'ancien tiers état, du peuple enfin si longtemps opprimé... les hommes de couleur qui réclament l'égalité des droits politiques avec les Blancs, leurs frères, sont presque tous, comme eux, libres, propriétaires et contribuables ; et plus qu'eux ils sont les véritables appuis de la colonie ; ils en forment le tiers état, ce tiers état si laborieux et cependant si méprisé. » Mais de la comparaison entre les libres de couleur, justement révoltés contre leurs oppresseurs et le tiers état de France qui venait de briser ses chaînes le 14 juillet 1789, il ne fallait pas en conclure à une

équivalence absolue entre les situations aux îles et en métropole, car dans les îles la présence d'une nombreuse population [106] d'esclaves devait inciter les libres à ne pas prolonger les affrontements, mais au contraire tout faire pour rétablir la concorde, sur les bases de l'égalité enfin conquise. C'est ce que l'abbé Grégoire voulait transmettre aux libres de couleur après le vote du décret du 15 mai 1791 ; il leur enjoignait d'oublier la mort atroce d'Ogé et de se réconcilier avec les Blancs pour rétablir ordre et paix dans la colonie : « Sans doute vous sera-t-il permis de verser des pleurs sur les cendres de Ferrand de Baudières, de cet infortuné Ogé, légalement assassiné et mourant sur la roue, pour avoir voulu être libre ; mais périsse celui d'entre vous qui oserait concevoir contre vos persécuteurs des projets de vengeance. D'ailleurs, ne sont-ils pas livrés à leurs remords et couverts d'un éternel opprobre ? L'exécration contemporaine ne devance-t-elle pas à leur égard l'exécration de la postérité ? Ensevelissez dans un oubli profond tous les ressentiments de la haine, goûtez le plaisir délicieux de faire du bien à vos oppresseurs, et même réprimez les élans trop marqués d'une joie qui, en rappelant leurs torts, aiguiserait contre eux la pointe du repentir. » (*Lettre aux citoyens de couleur et Nègres libres de Saint-Domingue Et des autres îles françaises de l'Amérique*, 8 juin 1791.)

L'annonce de l'insurrection des esclaves, parvenue en France le 27 octobre 1791 seulement, et qui plus est par un navire anglais - ce qui lui conférait d'emblée un caractère suspect - fut d'abord accueillie par les milieux abolitionnistes comme une fausse nouvelle supplémentaire, destinée à effrayer l'opinion et à justifier la politique conservatrice menée aux îles. Mais très rapidement, il fallut admettre la réalité des faits, certes encore mal mesurés, mais dont la gravité ne pouvait être révoquée en doute ; il s'agissait bien d'une insurrection générale, ou du moins d'une ampleur telle que la survie de la colonie était menacée.

L'analyse de la nature de l'insurrection, faite sur le moment par les milieux proches des Amis des Noirs - alors que nous ne possédons plus pour cette période de registre des délibérations de la Société - peut se résumer en ces quelques points :

- l'insurrection est le fruit de la cruauté du système de l'esclavage lui-même : là réside sa cause première ;
- le refus des colons blancs d'accorder l'égalité des droits aux libres de couleur, en obtenant l'abrogation du décret du 15 mai, l'a rendue possible ;
- il faut envoyer des troupes en renfort pour rétablir l'ordre ;

[107]

- mais l'ordre ne pourra être rétabli sans l'application des principes d'égalité aux libres de couleur : il faut les imposer aux Blancs par l'envoi de commissaires civils patriotes chargés de faire appliquer une législation favorable à l'égalité.

Le premier réflexe consista à mettre en doute la véracité des informations relatives à l'insurrection, ou du moins quant à son ampleur. *Le Patriote français* est à cet égard un bon indicateur des réactions du milieu proche des Amis des Noirs. Le 3 novembre, il écrivait : « Les nouvelles reçues de Nantes et Bordeaux ne confirment pas la nouvelle sur l'armée des 50 000 Noirs ; mais elles confirment bien que les spéculateurs sur les denrées coloniales ont gagné à cet honnête manège » ; le 4 novembre : « Les bruits exagérés sur Saint-Domingue sont une spéculation de commerce et de tyrannie. On veut éterniser la traite des Nègres sous le prétexte de la diminution que la population aura essuyé dans une prétendue révolte générale. On veut éterniser l'oppression des citoyens libres de couleur en les peignant comme les instigateurs, comme les chefs des esclaves insurgents. On veut discréditer les Amis des Noirs, les amis de l'humanité, en les présentant comme les auteurs de l'insurrection » ; le 5 novembre, le même journal affirmait que ce qui était présenté comme une « grande insurrection de 50 000 Noirs » était en réalité limité à deux ou trois ateliers dans le quartier du Limbé.

Il était ainsi évident pour les anti-esclavagistes que cette insurrection, qui perturbait tant leurs plans, ne pouvait être autre chose qu'une machination fomentée par les colons et les négociants pour discréditer les Amis des Noirs, les libres de couleur et faire hausser les prix des denrées. L'argument selon lequel c'était, aussi, une perfidie de l'Angleterre, toujours prête à déstabiliser les colonies françaises pour s'en emparer n'était pas absent, mais il resta secondaire chez ceux qui avaient élaboré de longue date une stratégie de collaboration avec Londres pour détruire la traite ; le doute sur la fiabilité d'une information arrivée en Europe par un bateau anglais a néanmoins été le fil conducteur du raisonnement tenu par Brissot devant l'Assemblée législative le 30 octobre, qui mettait l'exagération manifeste des informations sur le compte à la fois de la peur des colons de la Jamaïque de voir les îles françaises accorder des droits aux hommes de couleur et sur les ambitions commerciales des négriers anglais, notamment ceux qui ayant des maisons de commerce [108] en France étaient pourvoyeurs d'esclaves pour Saint-Domingue ; or, le négociant Collow, par qui la lettre fatidique venait d'arriver au Havre était précisément un des négociants de Londres disposant d'une maison de commerce dans le port français.

Enfin, la suspicion envers la véracité des informations révélait un autre aspect de la position défendue depuis toujours par les Amis des Noirs : une révolte générale des esclaves est impossible, notamment en raison de leur dispersion géographique et de leur incapacité à s'organiser et à concevoir un plan d'ensemble cohérent. C'était bien la signification de ce passage du discours de Brissot du 30 octobre : « Mais quiconque connaît un peu le caractère, les moyens, les forces, l'état des Noirs, concevra-t-il jamais comment en quelques jours on a pu rassembler 50 000 Noirs ? Une révolte prend-elle en quelques jours des accroissements si considérables dans un pays où les habitations sont dispersées, et où, s'il est difficile d'empêcher la révolte d'une plantation, il est facile de prévenir le concert de plusieurs autres ? Concevra-t-on comment on a pu retenir ces 50 000 Noirs, sans chef, sans discipline, sous les mêmes drapeaux pendant un mois ? Comment ils ont

pu trouver subitement assez de subsistances pour un si grand nombre d'hommes dans un endroit où il n'existait pas probablement de magasins préparés d'avance par les rebelles ? (..) Comment des Noirs, ignorant la tactique et l'art des fortifications, ont tout à coup deviné le secret de tracer un camp bien fortifié ? Comment ils ont pu faire tous ces prodiges sans des ingénieurs et des chefs ? (Car on ne dira pas qu'ils ont eu un Blanc ou un mulâtre à leur tête ; ce fratricide ne peut entrer dans l'âme d'un Blanc, et on atteste que les mulâtres n'ont aucune part à cette révolte.) » C'était bien l'incapacité organisationnelle des Noirs qui était mise en avant ici : la révolte ne peut être générale, car les esclaves n'ont pas les capacités militaires, techniques et morales pour la conduire ; seule la présence à leur tête de chefs issus des libres, blancs ou de couleur, pourrait expliquer l'insurrection générale, or cette hypothèse est écartée d'emblée car ce serait une alliance contre nature.

La première conclusion du fondateur de la Société des Amis des Noirs était explicite : « Nous devons nous mettre en garde contre des exagérations qui peuvent servir ou des desseins secrets et profonds, ou la cupidité de ces joueurs qui ont besoin [109] de mauvaises nouvelles, ou de celle de spéculateurs sur le surhaussement des denrées coloniales. »

Pourtant, cette première méfiance quant à la nature des événements n'a pas empêché l'analyse lucide des causes d'une éventuelle révolte, même d'ampleur plus modeste que celle annoncée. Ainsi, le 27 octobre Brissot donnait-il cette explication à la révolte armée de la Plaine-du-Nord, au-delà des circonstances particulières qui ont pu la favoriser : « Voilà les suites funestes des cruautés exercées contre les esclaves par des maîtres avarés et impitoyables ! Voilà les suites des fatales préventions que les colons blancs n'ont cessé de nourrir contre les mulâtres, leurs défenseurs naturels ! Voilà les suites de l'avilissement injuste, du désarmement impolitique de ces derniers ! »

Les Blancs de Saint-Domingue sont désignés comme seuls responsables de la révolte de leurs esclaves. Il faut rappeler ce passage éclairant du texte que Brissot publia le 1^{er} décembre 1791, beaucoup

plus développé que son discours devant les députés quelques jours plus tôt où l'on peut lire cette unique esquisse qui aboutissait à légitimer l'insurrection, au moins dans son principe : « Vous êtes émus du spectacle horrible de cet enfant empalé ! Vous ne seriez pas hommes si votre âme n'était soulevée contre celui qui l'a empalé. Mais quel est le premier assassin de cet infortuné ? Est-ce le Noir ? Non c'est le Blanc qui le premier fit jeter un Noir dans un four ardent ; le Blanc qui le premier arracha un Noir du sein de sa mère, et l'écrasa sous ses yeux ; le Blanc qui le premier fit manger à un Noir sa propre chair. J'ai la preuve de cette barbarie commise il n'y a pas trente ans ; et le monstre existe encore. (...) Oui, qu'on accumule tous les forfaits commis par la race noire ; ils disparaîtront devant la férocité des monstres blancs, devant la férocité des conquérants du Pérou et de Saint-Domingue même. Un million d'Indiens a péri sous leurs couteaux. Vous brisez à chaque pas leurs ossements qui crient vengeance, et vous vous plaignez de leurs vengeurs ! (...) Messieurs, le crime n'appartient point à la couleur, il appartient à la soif du despotisme (...) et dans cette lutte affreuse de crimes, s'il en est de plus horribles, ce sont ceux des Blancs, car le despotisme les a créés ; et l'amour de la liberté, la soif de vengeance les enfantent chez les Noirs. » Une telle harangue évoquait naturellement les textes des années 1770-1780 de Raynal, Diderot ou Mercier ; mais les circonstances où Brissot les reprenait à son compte leur conféraient une force politique [110] nouvelle incontestable, que certains contemporains n'ont pas manqué d'interpréter comme un appui de Brissot à la révolte, de même qu'une postérité esclavagiste longtemps affirmée au XIX^e siècle.

Pourtant, c'était aller bien vite : la suite des réflexions sur la situation de Saint-Domingue n'a pas confirmé cette lecture immédiate de la position de Brissot et de ses amis. Si la légitimité de la révolte était assumée par les fortes expressions rappelées ci-dessus, il ne s'en suivait pas pour autant qu'il fallait la laisser s'emparer de l'île. Le schéma mûri depuis plusieurs années d'une lente transition entre esclavage et liberté entraînait en contradiction avec l'hypothèse d'une abolition imposée par la violence d'une insurrection victorieuse. Face à

l'imminence de la catastrophe qui attendait les colonies si les insurgés triomphaient, les Amis des Noirs semblèrent renoncer à ce qui avait toujours été la première étape de leur plan, à savoir l'interdiction de la traite. Ses effets seraient ressentis à moyen terme, alors que les circonstances exigeaient des mesures plus radicales, susceptibles d'agir immédiatement sur le rapport des forces. Outre l'envoi de renforts armés, auxquels on accordait en fait fort peu de crédit en raison de la lenteur de leur arrivée et de l'inadaptation des troupes européennes au climat des îles, la stratégie des Amis des Noirs reposait sur le rétablissement de l'ordre, donc le retour des insurgés sur les plantations par deux moyens, qui sont bien connus mais qu'il faut simplement rappeler ici : accorder d'urgence l'égalité des droits aux libres de couleur, qui seront alors les meilleurs défenseurs de la colonie. Étant eux-mêmes propriétaires d'esclaves, ils seront, selon les propres termes de Brissot : « Le dogue fidèle qui veille à la porte de la bergerie. » La seconde mesure proposée, complémentaire de la précédente, consistait à envoyer dans la colonie des commissaires civils patriotes, c'est-à-dire acquis à la politique d'égalité en faveur des libres de couleur. Il n'était nullement question dans ces propositions de mettre en place les premières étapes de l'abolition graduelle, qui ne pouvaient être le résultat d'un rapport de force créé par une insurrection.

Du reste le leitmotiv du discours des Amis des Noirs, dès novembre 1791, consista à nier tout rôle dans le déclenchement des événements sanglants qui déchiraient l'île et dont la gravité était de moins en moins niée. Ainsi, le 10 novembre 1791, *Le Patriote français* publiait-il, sous la plume de Brissot, cette profession [111] de foi anti-insurrectionnelle : « Si par philanthropes on entend les Amis des Noirs, si on les accuse, c'est une horrible calomnie ; et je somme les accusateurs de se montrer, je suis prêt à répondre. Je déclare que je suis prêt à porter ma tête sur l'échafaud si l'on peut me prouver que j'ai écrit dans les colonies une seule ligne, envoyé un seul livre, entretenu une seule correspondance. Je veux l'amélioration du sort des Noirs ; mais je ne la veux pas achetée avec le sang de mes frères : je

me croirais un monstre, si j'avais eu la cruauté d'inspirer la révolte d'un seul Noir ; je me ferais au contraire un devoir de le ramener à son maître si j'en avais rencontré un. Il est temps enfin qu'on connaisse les auteurs des malheurs de nos colonies ; qu'on fixe un jour et je démasquerai ceux à qui on doit les attribuer. »

On ne pouvait plus explicitement désavouer toute idée de révolte, et même d'insubordination individuelle des Noirs. Face à l'insurrection, la position des Amis des Noirs ne changeait aucunement d'orientation : elle demeurait fondée sur la conviction de l'impossibilité d'une abolition brusque, source de destructions irrémédiables et surtout d'une incapacité pour les esclaves affranchis sans préparation d'exercer leurs droits et d'assumer leurs devoirs d'hommes libres. Ce sera la position défendue rétroactivement par Grégoire, en 1808, lors de la rédaction de ses *Mémoires*, quand il affirmait que jamais les Amis des Noirs et lui-même n'avaient voulu d'une abolition acquise par la violence d'une insurrection ; le décret du 16 pluviôse an II lui-même ayant été une grave erreur : il avait eu l'effet d'une explosion volcanique sur les colonies où il fut appliqué. Même si nous savons que cette attitude ne fut pas celle de Grégoire au moment du vote du décret par la convention, nous ne pouvons rejeter son analyse ultérieure des conditions de l'abolition révolutionnaire de 1793-1794 : Grégoire, Amis des Noirs de premier plan, avant et après le fameux décret, exprimait bien, en 1808, ce qui fut le fil conducteur du mouvement, et qui sera repris par la Société française pour l'abolition de l'esclavage, à partir de sa fondation en 1834.

Ainsi, le mouvement abolitionniste français de la fin du XVIII^e siècle, représenté avant tout par la Société des Amis des Noirs, s'était placé en dehors de toute problématique insurrectionnelle, à l'instar de ses homologues anglais et américain. Sa logique resta résolument réformatrice ; plus encore, cette stratégie [112] réformatrice était conçue comme le seul antidote possible pour prévenir les révoltes serviles. Et en ce sens, il faut fortement souligner la cohérence de cette démarche avec celle qui fut mise en avant par les auteurs des Lumières : en décrivant les scènes de carnages, ne voulaient-ils pas les pré-

venir ? La continuité me semble l'emporter sur une lecture trop immédiate des textes de Raynal ou Mercier.

Mais s'en tenir à cette seule lecture de l'attitude des Amis des Noirs face à l'insurrection serait réducteur. Il y eut analyse lucide des causes de la révolte, attribuées aux seuls colons, à leurs ambitions d'autonomie face à une métropole acquise aux Droits de l'homme, mais aussi au jeu trouble des puissances rivales, Espagne et surtout Angleterre. Ainsi la légitimité de l'insurrection noire a-t-elle été reconnue explicitement par Brissot et ses amis, mais elle n'est pas à elle seule suffisante pour entraîner les Amis des Noirs à la soutenir. Il est alors clair que les Amis des Noirs se plaçaient dans une logique de maintien du système colonial et de son économie d'exportation vers l'Europe. Ce maintien ne pouvait s'accommoder d'une rupture brutale dans le mode de mise en valeur des terres : l'esclavage devait se muer lentement en travail libre, mais certainement pas s'effondrer en un instant sous la poussée incontrôlable d'une insurrection massive d'une population supposée inadaptée à la liberté et prête à retourner à la vie sauvage, selon l'idée que se faisaient alors les Européens des mentalités africaines. L'insurrection du Bois Caïman n'était assurément pas prévue par les abolitionnistes, qui la repoussèrent avec effroi, tout en assurant en comprendre les causes. Toute l'ambiguïté de la doctrine abolitionniste résidait dans cette distorsion entre l'acceptation du bien-fondé de la révolte et le refus de ses conséquences.

Bibliographie

Les abolitions de l'esclavage, 1793-1794-1848. De Léger-Félicité Sonthonax à Victor Schoelcher Textes réunis et présentés par Marcel Dorigny ; Paris, 1995, réédité en 1998 ; Éditions UNESCO et Presses universitaires de Vincennes.

Yves Bénot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1971 ; réédition en 1983.

Yves Bénot, *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte, 1987.

David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution. 1770-1823*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1975.

Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1970 ; réédition en 1995, Paris, Albin Michel, avec une postface de Claude Blanckaert.

Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs. 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, 1989, Éditions UNESCO et EDICEF

Esclavage, résistances et abolitions, sous la direction de Marcel Dorigny [Actes du 123e congrès national des Sociétés historiques et scientifiques, Schoelcher, avril 1998] Paris, 1999, Éditions du CTHS.

Mirabeau, *Les bières flottantes des négriers. Un discours non prononcé sur l'abolition de la traite des Noirs (novembre 1789-mars 1790)*. Texte établi, présenté et annoté par Marcel Dorigny, Presses de l'université de Saint-Étienne, 1999.

La Révolution française et l'abolition de l'esclavage. Textes et documents, Paris, 1968, EDHIS, 12 volumes (avec table et index). [Collection indispensable pour connaître la plupart des textes publiés par les divers courants de l'abolitionnisme français des années 1780 et 1790.]

Léger-Félicité Sonthonax. *La première abolition de l'esclavage. La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue*. Textes réunis et présentés par Marcel Dorigny, Paris 1997, Société française d'Histoire d'outre-mer.

Claude Wanquet, *La France et la première abolition de l'esclavage. Le cas des colonies orientales*, Paris, Karthala, 1998.

[115]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

Deuxième partie

La cérémonie du bois caïman
entre mythe et réalité

[Retour à la table des matières](#)

[117]

Deuxième partie.
La cérémonie du bois caïman
entre mythe et réalité

7

Les résistances à la traite négrière en Afrique

M. Mbaye GUEYE

[Retour à la table des matières](#)

La traite négrière fit subir aux sociétés africaines de profondes transformations. Toutes les assises sociales en furent ébranlées. Le climat permanent de guerres civiles qu'elle engendra finit par enlever aux constructeurs politiques toute profondeur humaine. La guerre, devenue l'industrie la plus lucrative, condamnait les populations à vivre dans une perpétuelle atmosphère d'insécurité. La terreur, qui était pour ainsi dire quotidienne, les mettait constamment dans le voisinage de la cruauté et de la mort et pesait sur chaque destin individuel. Par-tout, c'était le déchaînement des forces du mal ; la peur était devenue « une des dimensions de l'âme africaine » (Ki-Zerbo).

De ce naufrage dans lequel l'Afrique faillit disparaître dans un crépuscule sanglant, émergèrent cependant quelques individualités et des groupes qui refusèrent de se courber à la « résignation ». Ils cherchè-

rent à dépasser les contingences du moment en engageant une lutte sans merci contre ce trafic qui faisait revenir tous ceux qui s'y adonnaient à la férocité des premiers temps. Ils avaient compris que leur avenir ne dépendait plus seulement de leur fidélité à l'héritage ancestral qui avait marqué le rythme de leur vie, mais surtout de leur capacité à remettre en cause la situation lamentable qui les opprimait et les conduisait de plus en plus vers ce morne « sentiment de l'inanité de l'effort qu'on appelle fatalisme ».

[118]

À ce relâchement de la volonté, anéantie par la peur, ces grandes personnalités essayèrent de substituer une morale véritablement héroïque, apte à donner à chacun une haute idée de lui-même, de sa liberté et de sa dignité. Même si leurs tentatives n'ont pas eu toute la portée désirée, il faut cependant reconnaître leur mérite d'avoir osé aller à contre-courant de ce trafic que l'Europe avait imposé à l'Afrique grâce à un atroce arsenal coercitif.

Au spectacle des ruines, des destructions et des souffrances engendrées par la traite, quelques chefs africains s'attachèrent, autant que les rapports de force le leur permettaient, à atténuer sinon à abolir de leur territoire ce trafic honteux.

Alfonso 1er (1506-1543) déploya des trésors d'ingéniosité pour amener les Portugais à cesser leurs déprédations contre son pays. Il demanda l'arbitrage du Pape qui lui donna raison, mais les intérêts économiques du moment étaient plus forts que les principes moraux enseignés par l'Église. Les Portugais encouragèrent partout la dissidence des provinces. Le Congo devint une immense anarchie où les Portugais, Hollandais et autres négriers européens se livraient sans retenue à la chasse à l'homme. Anne Nzinga, sœur du chef du Ndongo, réussit un moment à battre les Portugais, mais son succès fut trop éphémère pour empêcher la destruction de la vieille structure politique du Congo.

En Sénégal, des réactions salutaires furent pareillement l'œuvre de certains souverains qui déployaient beaucoup d'efforts pour

éradiquer ce trafic. Au Galam, la dynastie des Baqueri (Bathily) était créditée d'une abominable renommée parce qu'elle multipliait les obstacles contre les négriers en interdisant pendant plusieurs mois toute opération commerciale de ce genre sur leur territoire. Pour les y contraindre, le directeur de la compagnie française maîtresse de la concession incitait alors les Maures à les attaquer afin de les obliger à vendre des esclaves pour se procurer des armes ⁸⁶.

Ce fut la même attitude qu'adopta Latsukabé, roi du Cayor et du Bawol. Après être parvenu par un coup d'État au pouvoir, [119] il rejeta les prétentions d'André Brüe qui invoqua un fameux traité de l'amiral d'Estrées afin de s'arroger le monopole du commerce dans ce royaume. Le souverain lui fit savoir qu'il était le mettre absolu dans ses États, qu'il entendait commercer avec qui il voulait. Il fit venir un bateau anglais du Portugal. Convaincu que la présence de bateaux appartenant à plusieurs nationalités lui aurait procuré, par les coutumes qu'il en aurait reçues, tous les produits européens dont il avait besoin sans avoir à vendre des captifs. En 1719, il interdit pendant six mois à ses sujets, toute relation commerciale avec les agents de la Compagnie des Indes qui refusaient d'aligner leurs prix sur ceux pratiqués par les Anglais en Gambie ⁸⁷.

La mort le surprit dans l'accomplissement de cette oeuvre salutaire. Le directeur de la Gambie encouragea la dissidence des chefs de province et finalement « il y eut deux roys dans le pays qu'il gouvernait seul » ⁸⁸.

Les mesures prises par Gorée pour maintenir la séparation des royaumes du Kayor et du Bawol ne firent pas pour autant disparaître chez les héritiers de Latsukabé la volonté de lutter contre le trafic

⁸⁶ A.N.F.-C6/5 André Brüe aux directeurs de la Compagnie des Indes. Jeudi 15 juillet, 7 octobre 1719 et C6/11 - Lettre du chef de St Joseph. 8 octobre 1736 parlant de « blocage » de la traite par les Baqueris.

⁸⁷ A.N.F. - C6/6 - A. Brüe, Mémoire aux directeurs de la Compagnie des Indes - 6 juin 1720.

⁸⁸ Ibidem.

négrier. Ils refusaient souvent d'honorer les dettes qu'on leur accordait dans l'espoir de les voir se faire la guerre. A sa mort en 1719 ou 1720, Latsukabé devait 2 captifs, le roi du Walo 65 et Meissa Tend, roi du Kayor en 1726, 107 captifs ⁸⁹. Ces souverains recouraient à toutes sortes de subterfuges pour ne pas donner des captifs. Souvent, ils en contestaient la validité ou se contentaient de dire que tout avait été réglé avec le prédécesseur du directeur de la Compagnie ⁹⁰.

En 1737 ⁹¹ 1751 ⁹² et 1788 ⁹³ le malentendu entre la Compagnie et les souverains ne faisait qu'alourdir le poids des rancunes. Malgré les mesures incitatives que prenait la Compagnie, les souverains, bridés par la peur de voir se rétrécir l'assiette sociale de leur autorité, évitaient de se lancer dans de vastes [120] opérations de pillage pour asservir leurs sujets. Souvent, ils se bornaient à rafler des troupeaux de bœufs qu'ils troquaient alors contre de la pacotille européenne. Il est vrai que dans les phases de grande crise, ils n'hésitaient pas à réduire en servitude quelques-uns de leurs administrés dont la vente leur procurait les armes indispensables à la défense de leur royaume.

Ces observations que voilà s'appliquaient au Dahomey, au lendemain de la conquête du littoral de ce pays par Adjadja, roi d'Abomey. En 1724, il soumit Jakin. En 1727, ce fut le tour de Ouidah. Devenu une puissance du littoral, ce souverain imposa aux négriers ses propres termes de commerce. Il fit de la traite négrière un monopole royal et désigna à cet effet un fonctionnaire chargé de vendre les captifs royaux en fonction des besoins du souverain. C'était le Yovagan.

Une fois son pouvoir solidement établi sur le littoral, Adjadja décida de restreindre le trafic négrier dans son royaume. Il interdit aux Européens de rembarquer les marchandises débarquées de quitter le territoire dahoméen sans son autorisation. En application de cette dé-

⁸⁹ A.N.F. Ibidem.

⁹⁰ A.N.F. - C6/10, Directeur de la Cie à MM de la Cie, 7 juillet 1726.

⁹¹ A.N.F. - C6/12, Directeur de la Cie à MM de la Cie, 25 mars 1737.

⁹² A.N.F. - C6/13, Conseil supérieur du Sénégal à la Cie, 30 juin 1751.

⁹³ A.N.F. - C6/19, Directeur de Gorée à Monseigneur, janvier 1788.

cision, il maintint en permanence une unité militaire sur le rivage. Le monopole du trafic lui permit d'obtenir l'augmentation des prix des captifs. Il précisait les produits dont il avait besoin et donnait le nombre de captifs qu'il estimait raisonnable. Il prenait aussi des marchandises à crédit et refusait souvent de les payer. Le directeur de la Compagnie à Ouidah notait avec amertume que « les Dahomeys ne regardent pas d'un œil tranquille ce commerce et il y a tant à appréhender qu'ils ne nous traversent en tout. Il ne faut compter qu'il sorte d'ici aucune marchandise pour embarquer » ⁹⁴.

Ainsi donc, sous le règne d'Adjadja le commerce négrier, connu un certain dépérissement au Dahomey. Toutefois, cette politique ne fut pas poursuivie par son fils, Tegbesson, qui fut contraint de prendre une part de plus en plus active dans le trafic. En effet, les négriers se mirent à armer les chefs du voisinage du Dahomey qui, pour se défendre, conduisit en pays mahi des raids pour se procurer des captifs dont la vente lui fournit les armes indispensables à sa sécurité.

De toute évidence, les mesures de ces souverains étaient trop timides pour déboucher sur une éradication totale du trafic [121] négrier. La réussite d'une pareille entreprise ne pouvait s'obtenir que si les souverains acceptaient de lutter collectivement contre ce fléau qui ensanglantait leur pays.

Devant l'incapacité des chefs à assurer la sécurité de leurs sujets, des mouvements populaires de grande amplitude firent leur apparition avec la ferme volonté de détruire le commerce négrier qui ne leur apportait que des souffrances physiques et morales.

Dès le XVI^e siècle, on assista à l'émergence des Jaga, des paysans décidés à défendre par la terreur leurs libertés que l'État congolais en déliquescence n'était plus en mesure de leur garantir. Il est en effet établi que pour fournir le Brésil en main-d'œuvre servile, les Portugais avaient installé l'anarchie dans le royaume du Congo en suscitant la dissidence des chefs provinciaux et en opposant, les uns aux

⁹⁴ A.N.F. - C - Le Directeur du fort de Jada aux Sundies et directeur de la Compagnie, 31 janvier 1744.

autres, les différentes factions de l'aristocratie qui se disputaient le pouvoir. C'étaient eux que les fractions réduisaient en servitude afin de procurer à leurs troupes les armes de la victoire. Sous le règne de Alvaro I^{er} (1568-1587), les Jagas envahirent le Congo et parvinrent à désorganiser momentanément les structures portugaises du trafic négrier ⁹⁵.

Des réactions de même type se produisirent pareillement en Sénégalie parce que là aussi les populations refusèrent de subir passivement les méfaits de la traite. Elles ne voulaient pas se laisser transformer en marchandises par les souverains ou par les négriers. Dans cette lutte, ce fut l'islam qu'on utilisa comme idéologie pour cristalliser en une force cohérente tous ceux qui avaient des griefs réels ou imaginaires contre le trafic négrier. L'enseignement de l'islam fut mis en exergue. Le Coran et la Sunna affirment l'égalité de droit absolue entre les membres de la communauté musulmane parce que les croyants quels qu'ils soient sont avant tout des frères. Du moment que les institutions traditionnelles s'étaient révélées inaptées à remplir les tâches pour lesquelles elles avaient été créées, le recours aux provisions islamiques permettait de rétablir l'équilibre institutionnel et social détruit par la traite et de réconcilier, du même coup, les habitants du pays avec eux-mêmes.

[122]

Des musulmans, gens d'ordre et de travail, accordaient un rôle primordial à la valeur de l'effort individuel ou collectif. Ils inculquaient à leurs adeptes la notion d'une responsabilité individuelle, indépendante de l'ethnie ou du statut social. Avec les progrès de leur prosélytisme qui gagnait de plus en plus les masses populaires, ils se résolurent à remodeler l'ordre social. Dès lors, leurs révoltes armées prenaient une intensité particulière en raison de l'intolérance dans laquelle ils s'ancraient, en dénonçant sans concession les extravagances impies des aristocrates faisant de la guerre leur principale industrie.

⁹⁵ Oruno, D. Lara, *Résistance et Échange*, UNESCO, 1975, Mahi.

Le premier affrontement eut lieu vers 1673. Il mit aux prises les musulmans du Walo, du Fouta, du Djolof et du Caoyor, soutenus par un maure, Nacer Eddine, et les aristocrates de ces pays fortement impliqués dans la traite négrière. Avec ces derniers, la force brutale était la seule valeur sur laquelle ils faisaient reposer le pouvoir. Les pillages, les meurtres, les incendies, consécutifs aux escarmouches ou aux guerres de grande amplitude, constituaient la toile de fond de la vie quotidienne. Tous ceux qui étaient sans défense vivaient en permanence sous la menace de la servitude ou de la mort. Ces violences intéressées enlevaient aux autorités toute légitimité. C'est pour cela que les marabouts qui avaient un projet de société fondée sur les provisions de la loi coranique avaient décidé de passer à l'action dans l'espoir d'instaurer dans la région un régime théocratique qui abolirait la traite négrière et instaurerait un régime fondé sur la justice, la paix et la concorde.

Dans cette entreprise ils furent aidés par Nacer Eddine qui, dans sa lutte contre la tribu des Hassanes, avait connu quelques succès. Dans ses sermons, il engagea tous les souverains de la Sénégambie septentrionale à « changer de vie, en faisant mieux et plus souvent le sala, se contentant de trois ou quatre femmes, chassant tous les griots, baladins et gens de plaisir autour d'eux... et enfin que Dieu ne voulait pas qu'ils pillassent leurs sujets, encore moins de les réduire en servitude » ⁹⁶. Pour obtenir l'adhésion des masses populaires à ce mouvement révolutionnaire, le marabout affirmait que Dieu ne permettait pas aux souverains de réduire leurs sujets en esclavage, qu'au contraire ils [123] avaient mission « pour les maintenir et garder de leurs ennemis, les peuples n'étant point faits pour les Roys, mais les Roys pour les peuples » ⁹⁷. Il donna à son mouvement le nom de Tobnan qui signifie en wolof non pas se convertir à l'islam, mais jurer de ne jamais plus consommer des boissons alcoolisées. Nacer Eddine avait établi un rapport de cause à effet entre les énormes quantités d'al-

⁹⁶ Carson, I.A. Ritchie, « Deux textes sur le Sénégal, 1673/1677 », in Bifan, t. XXX, série B, n° 1, 1968 : 338.

⁹⁷ *Idem.*

cool qu'ingurgitaient les aristocrates et les féroces déprédations qu'ils commettaient au détriment de leurs sujets.

Nous savons que ces eaux-de-vie de traite étaient obtenues en mélangeant quelques feuilles de tabac, une poignée de poivres en grain, quelques piments rouges infusés ou bouillis dans huit litres d'eau. On y ajoutait deux litres d'alcool de piètre qualité. Évidemment ceux qui consommaient une pareille boisson trouvaient une ivresse qui paralysait leur entendement, détruisait en peu de temps leurs facultés morales et intellectuelles. C'était bientôt la mort ou la sénilité précoce ⁹⁸.

La profondeur de la fracture sociale qui séparait l'aristocratie de la masse des sujets facilita le triomphe des musulmans qui conquièrent successivement le Fouta, le Cayor et le Walo. A la tête de ces royaumes Nacer Eddine plaça des souverains musulmans avec mission de conformer les institutions et les comportements des hommes avec les provisions de la loi islamique. Au lendemain de la victoire des musulmans, la traite négrière fut interdite dans tous les royaumes nouvellement conquis. Chambonneau, directeur de la Compagnie affirmait que depuis que les musulmans étaient « maîtres du pays jusqu'à présent, il n'en est pas entré un (captif) dans nos barques, sans les grands il est impossible que nous fassions grande traite pour toutes choses » ⁹⁹.

La mort de Nacer Eddine en 1674 facilita aux vieilles aristocraties la reconquête de leur pouvoir avec l'aide du comptoir de Saint-Louis qui les ravitailla abondamment en armes. La traite négrière fut poursuivie avec intensité. Beaucoup de musulmans furent faits prisonniers et vendus aux négriers. Mus par l'esprit de vengeance, les vainqueurs ne respectaient rien, semaient la mort et la désolation. Ils se livraient aux excès qu'entraînait la [124] consommation d'eau-de-vie que les négriers leur procuraient en grande quantité. Bref, ils substituèrent la force au droit dans leurs relations avec leurs compatriotes.

⁹⁸ Ritchie, op. cit. 339.

⁹⁹ Ritchie, op. cit. 352.

Le lourd contingent de vexations, d'humiliations que les vainqueurs ne cessaient de leur infliger, conduisit à nouveau les musulmans du Fouta dans la voie de la révolte. En effet, ils avaient le sentiment que le souverain ne se souciait plus de leur sécurité au moment où les Maures multipliaient contre eux les raids de pillage. Comme ils l'avaient fait un siècle plus tôt, ils se résolurent à défendre, contre la strate dirigeante et contre les Maures, leurs biens, leur personne et leur mode de vie.

L'initiateur de ce mouvement révolutionnaire fut Souley Marie Bal, un grand érudit. Soutenu par toutes les victimes de l'ordre établi, il battit le roi du Fouta, remplaça le régime inique des Dénianké par une théocratie musulmane. Tous les villages du pays élirent leurs imams chargés non seulement de la direction du culte, mais aussi tenus de rendre la justice conformément à la loi musulmane.

Au lendemain de sa victoire, le chef du Fouta adressa une lettre à Blanchot, directeur de la concession du Sénégal, pour faire comprendre qu'il supprimait dans son pays toute opération commerciale partant sur des êtres humains, car l'islam interdit la capture, la vente et l'exportation de musulmans. Il ajouta : « si vos intentions sont d'acheter toujours des musulmans, vous n'avez qu'à rester chez vous et ne plus venir dans notre pays, car tous ceux qui y viendront peuvent être assurés d'y perdre la vie... Nous ne voulons point que vous achetiez des musulmans ni de près, ni de loin. » ¹⁰⁰

L'al-mamy Abd Le Kader faisait contrôler par ses agents les embarcations qui descendaient du Haut-Fleuve vers Saint-Louis, pour en libérer tous les esclaves qui se disaient musulmans. Sous son règne, la traite connut un rapide déclin au Fouta. Lorsque les Anglais se rendirent maîtres de Saint-Louis, ils se contentèrent de la traite de la gomme, certains de pouvoir obtenir des esclaves à partir de leurs postes échelonnés le long de la Gambie.

¹⁰⁰ A.N.F, F3, 62, Papiers Moreau de Saint-Méry, Abdoucadry à Blanchot, 1789.

Comme on peut le constater, les mesures ponctuelles que prenaient les souverains étaient inadéquates à supprimer le trafic [125] négrier, car les Européens établis sur tout le littoral, avaient toute latitude pour dresser les unes contre les autres les différentes collectivités impliquées dans le commerce atlantique. C'est pour cela que les entités, qui n'étaient placées sous la tutelle d'un État, engagèrent une lutte sans merci contre tous ceux qui voulaient transformer leur habitat en réservoir à esclaves, en « garenne humaine ».

Conscients de leurs faiblesses face à des ennemis mieux équipés, ils transférèrent leur habitat dans des régions inhospitalières. Certains s'établirent dans des massifs montagneux, d'autres dans des secteurs marécageux où ils vivaient dans des villages sur pilotis, et certains choisirent les zones forestières propres aux embuscades grâce aux rideaux de verdure derrière lesquels ils s'abritaient pour attaquer ou se défendre avec une grande cruauté. Dans la falaise de Thiès, en Casamance, en Sierra Leone comme dans le golfe de Guinée et en Afrique centrale, les groupes émiettés avaient profité de la sécurité relative qu'offrait la nature pour assurer leur survie. Dans ces contrées dépourvues d'États centralisés, vivaient une multitude de petits peuples ayant chacun leur chef. Ils « n'avaient pas de rapports entre eux ni par les mœurs ni par le langage » ¹⁰¹.

Au milieu des clairières cultivées se dressaient quelques huttes avec un nombre d'habitants aussi restreint que possible. A la moindre alerte, la petite communauté se dissolvait rapidement dans la nature. Les habitations étaient en effet séparées les unes des autres par des bandes boisées, larges souvent de plusieurs centaines de mètres dans lesquelles les arbres, s'enchevêtrant les uns dans les autres, offraient à la marche un obstacle insurmontable.

Mais, malgré le caractère précaire de la vie dans ces sites-refuges, les occupants réussirent néanmoins à s'opposer à la transformation de leur territoire en réservoir de captifs. Dans ces sauvages solitudes marécageuses, montagneuses ou forestières, ils se regroupèrent par

¹⁰¹ A.N.F. - Mi - 185 Mi - 2. Papiers Ballot, Rapports sur les revues du Sud, 1928.

famille aux endroits qui leur conféraient la sécurité désirée. L'absence de voie de communication, l'extrême rareté des pistes dans l'intérieur de leur domaine permirent à chaque collectivité de conserver son originalité. [126] Les rares étrangers qui s'aventuraient dans ces sanctuaires étaient systématiquement mis à mort.

Dans leurs « isolats », ces populations ne voulaient ni rois ni empereurs. Elles voulaient se gouverner elles-mêmes, en confiant l'autorité à « leurs vieillards sans jamais consentir à se soumettre à une domination étrangère » ¹⁰². Ces groupements très particularistes, vivant dans des zones d'accès difficile, avaient fini par élaborer des institutions conformes à leur vision « anarchiste ». Leur système de démocratie rurale resta vivace. Ils ne pratiquaient pas l'esclavage qu'ils considéraient comme une institution abjecte. En refusant toute admission en leur sein d'éléments étrangers, ils conservèrent, avec une relative pureté ethnique, l'originalité de leurs us et coutumes.

Si l'autorité de chaque chef de concession était en principe absolue, il en était différemment pour ce qui était du groupe. A ce niveau, l'autorité était fractionnée. Les décisions concernant la communauté étaient toujours prises à l'unanimité.

Toutes ces ethnies développèrent jusqu'à son paroxysme cette conscience de la séparation qui dressait entre les unes et les autres des cloisons où se protégeaient leurs particularités. La peur des voisins était construite sur un réflexe de répulsion qui amenait tout le monde à recourir au banditisme social. Tous les étrangers qui s'aventuraient dans le domaine d'un groupe ethnique étaient sans ménagement exécutés. Vivant en permanence en présence de la cruauté et de la mort, ils essayaient de transférer chez ceux qui les menaçaient, l'angoisse qui les hantait. Par la terreur, ils se créèrent ainsi une détestable renommée qui leur tint lieu de bouclier protecteur contre des ennemis trop entreprenants. Certains groupes en arrivèrent au point de pratiquer le cannibalisme. On a l'impression que par cette méthode

¹⁰² A.N.S., Rapport sur la colonie de Ndieghem, 1888.

ils cherchaient ainsi à se faire diaboliser par les voisins auxquels ils entendaient inspirer une terreur salutaire.

Ainsi donc, ces collectivités se refermèrent aussi sur elles-mêmes, s'isolant les unes des autres dans un univers émietté en univers culturels. Tous, pratiquant le culte du singulier, s'accrochèrent avec une ténacité accrue à tout ce qui faisait leur spécificité, à tout ce qui les distinguait des autres. Les croyances, les coutumes, les scarifications sur le corps étaient autant de [127] signes distinctifs qui leur permettaient de se situer dans leurs réalités ethniques propres.

Ainsi la chasse à l'homme fit naître partout en Afrique des haines féroces « aiguisées jusqu'à la folie », tant chez ceux engagés dans les entreprises pour la possession de l'homme que chez ceux qui refusaient d'en être les victimes. Celles-ci reprirent donc en main le vieil appareil social, le remodelèrent selon les exigences de l'environnement. Les humiliations résultant de leur état de faiblesse furent transformées en armes de combat. Ils développèrent alors la conscience de la différence, par l'exaltation de tout ce qui leur était spécifique. Bref, ils refusèrent ainsi de dissoudre leur personnalité dans l'identité des autres. Aucune concession n'était faite aux valeurs étrangères.

Dans leur existence quotidienne, ils étaient parvenus à instaurer un équilibre relativement harmonieux avec leur environnement géographique. Ils s'attachèrent à garder avec jalousie leurs valeurs morales ou, si l'on veut, leurs valeurs culturelles propres. Les enseignements leur paraissaient suffisamment éloquents pour les dispenser de s'ouvrir aux influences étrangères. L'héritage ancestral était l'expression de leur moi, de leur individualité, de leur originalité. La parfaite maîtrise de leur tradition créait chez eux le sentiment de continuité, sécrétait la conscience historique qui leur permettait de se distinguer des autres. C'était elle qui les mettait constamment en position d'insurrection contre toutes les formes de tyrannie et leur conférait leur relative invulnérabilité. L'ethnie ou la tribu était devenue le cadre de référence au-delà duquel s'affirmaient les ségrégations culturelles.

Ces collectivités préférèrent rester à la périphérie des États. Jalouses de leur indépendance, elles s'accrochaient avec vigueur aux rites qui les ancrèrent chaque jour davantage dans leur spécificité.

Ces observations nous autorisent à dire qu'en étendant son rayon d'action à l'intérieur des terres, la traite avait fini par briser l'élan des sociétés sur la trajectoire de leur destin. Les relations entre le pouvoir central et les minorités, d'une part, et les ethnies entre elles, d'autre part, se déroulaient sous le signe de la violence. Ces clivages sociaux étaient accentués par endroit par les discriminations. Les guerres avaient accumulé partout des rancœurs toujours prêtes à s'extérioriser en révoltes sanglantes à la première occasion.

[128]

La peur de la servitude avait donc inspiré à la plupart des Africains une farouche résistance à tous les envahisseurs. Ils mobilisèrent toutes les ressources du fer intérieur dans la défense de leurs libertés. L'autorité de la langue et de la religion fut mise à contribution pour cimenter l'union de la collectivité en lui faisant prendre conscience de sa singularité par rapport aux autres. C'est pour cette raison que les uns et les autres avaient poussé jusqu'au fanatisme le sentiment de la liberté. Ils détestaient tout ce qui était de nature à hypothéquer leur indépendance. Dès lors, on ne doit pas s'étonner que de violents soulèvements d'esclaves se soient produits en Afrique, sur les routes qui les menaient vers le littoral comme dans les captivités. L'éducation qu'ils avaient reçue leur avait fait comprendre que l'esclavage était l'objection suprême. Ces révoltes serviles préfiguraient les luttes de plus grande amplitude engagées par les esclaves en vue de la destruction du système esclavagiste américain.

La condition des captifs était à tout point de vue lamentable. Lorsque après plusieurs jours de marche harassante à travers les pistes de l'Afrique, ils parvenaient aux escales de traite, ils ne faisaient que franchir la première étape sur le chemin de leur lugubre destinée. Là, ils étaient immobilisés par des chaînes en attendant leur achat par les négriers.

Ainsi, toujours enchaînés, soumis à des traitements inhumains, les esclaves menaient une existence douloureuse. Mais le désir de recouvrer la liberté les conduisait, de temps à autre, à tromper la vigilance des maîtres et à se soulever pour reconquérir par la force des droits qu'on leur avait fait perdre par la terreur.

Que ces révoltes serviles aient été accompagnées d'une terrible violence ne doit surprendre personne. Les captifs en rébellion détruisaient ce qui était susceptible de s'opposer à leur libération. Que la répression de ces mouvements fut d'une cruauté exceptionnelle était également dans l'ordre normal des choses quand on sait que la longue pratique de l'esclavage avait fini par user les cœurs de tous ceux qui s'y adonnaient au point de leur inculquer des sentiments préhumains.

La courbe signale que, vers la fin du XVIII^e siècle, l'équipage d'un bateau négrier fut obligé de tuer 25 captifs lors d'une révolte à bord ¹⁰³. En 1724, une grave révolte servile se produisait [129] à Gorée. Les captifs tuèrent le gardien Gaspard. Leur tentative échoua. Les agents de la compagnie tirèrent sur eux, en tuèrent deux et en blessèrent douze. Après leur reddition, deux d'entre eux furent immédiatement fusillés. Un troisième fut étendu sur deux pièces de bois « et coupé en quatre parties » devant les rescapés ahuris par une pareille bestialité ¹⁰⁴.

Vers 1755, une révolte d'une grande ampleur se produisit à Gorée. Elle était le fait de 500 prisonniers de guerre vendus dans l'île. Selon le plan qu'ils avaient élaboré, le premier tiers d'entre eux devait, lors de leur retour dans la captivité le soir, se jeter brusquement sur le corps de garde, s'emparer des armes des soldats et tuer « les douze soldats de garde qui ne s'y seraient point attendus » ¹⁰⁵. Le second tiers devait, au même moment, entrer dans le fort pour s'emparer de

¹⁰³ La Courbe, *Premier voyage du sieur Lascourbe fait à la Côte d'Afrique en 1886*, publié par Culture, Paris, 1913 : 274.

¹⁰⁴ A.N.F. - C6/8, Rapport de Simon Lafore à la direction de la Compagnie, Gorée, 19 octobre 1724.

¹⁰⁵ Pruneau de Pomme de gorge, *Description....* Amsterdam, 1789.

la salle d'armes et de la poudrière. Le dernier tiers devait massacrer les Blancs qui s'y trouvaient, afin que rien ne s'opposât plus à leur projet. Puis ils s'embarqueraient avec armes et bagages dans les chaloupes pour passer de suite à la Grande-Terre ¹⁰⁶.

Le projet fut éventé. Les meneurs, une fois identifiés, déclarèrent qu'ils avaient honte de n'être pas morts les armes à la main. Du moment que leur tentative avait avorté, ils ne demandaient plus qu'à être tués. Car pour eux la mort était préférable à la servitude.

Cette grande franchise ne leur fut d'aucune utilité. Sur avis du Conseil de la direction de la Compagnie, ils furent « canonnés sous les yeux de leurs compagnons terrifiés ». Les autres furent embarqués sur un vaisseau de la Rochelle commandé par le capitaine Avillon. A bord, ils se soulevèrent à nouveau. L'équipage en tua 230.

Ces cas que nous venons d'évoquer ne constituent qu'une infinie partie des révoltes enregistrées tant en Afrique qu'au cours de la traversée de l'Atlantique. A partir des documents de la Lloyd, M. Inokori a dénombré, entre 1689 et 1807, 1053 bateaux perdus par leurs propriétaires, dont au moins 186 à la suite de révoltes serviles. Tout ceci pour administrer la preuve que les Africains ne se sont jamais résignés à la servitude.

[130]

Dans leur lutte contre les maîtres, ils n'écartèrent aucun expédient. La religion ancestrale était mise à contribution car, par ses rites, elle nouait les individus à leur espace, à leur famille, à leur tribu ou à leur ethnie. Les vertus de solidarité, de courage physique, qui-leur étaient inculquées lors des initiations, leur permettaient de supporter avec stoïcisme les tortures les plus cruelles. Toute leur vie se réalisa dans la tension.

Rien de ce qui venait des hommes ne pouvait les écraser encore moins les ébranler. La violence, imposée à leur société par les négriers, les avait armés pour les luttes. Tous avaient puisé cette force de ca-

¹⁰⁶ *Ibidem* : 105 sqq.

ractère dans les traditions de leur pays où de fortes personnalités avaient donné, dans des moments de désordre, l'exemple de dévouements sublimes. C'est pour cela que lors des soulèvements ils ne cherchèrent jamais à savoir ce que pourrait coûter la fortune de leur rêve. Ils ne ménagèrent nullement leur sang ni celui de leurs compagnons. Chaque fois que les circonstances le leur permettaient, ils accrochèrent au sol où dans les câbles leur vérité personnelle qui était aussi celle de tous les Noirs réduits en servitude. La leçon magistrale qu'ils nous ont léguée est que tout peuple dominé doit être prêt à retrouver à tout moment cette pulsion qui conduit aux sacrifices pour l'avenir.

[131]

Deuxième partie.
La cérémonie du bois caïman
entre mythe et réalité

8

La cérémonie du Bois Caïman et le « pacte de sang » dahoméen

Robin LAW
Traduction Maryse VILLARD

[Retour à la table des matières](#)

L'insurrection des esclaves haïtiens, en 1791, était principalement une affaire africaine. Bien que les plus grands chefs de l'insurrection, y compris Toussaint Louverture, fussent créoles, la masse des esclaves qui les suivaient était née en Afrique. Des recherches récentes sur les dossiers des plantations de Saint-Domingue indiquent qu'à l'époque de la révolution de 1791, entre 60 et 70% des esclaves étaient originaires d'Afrique ¹⁰⁷.

¹⁰⁷ David Geggus, « Culture de sucre et de café à Saint-Domingue et développement d'un travail esclavagiste », dans Ira & Philip Morgan (eds), *Cultivation et Culture : procédé de travail et de développement de la culture afro-américaine dans les Amériques*, Charlottesville, Virginie, 1993 : 73-98.

Les esclaves africains ne venaient pas bien sûr de la même souche « africaine », mais de tribus spécifiques ayant chacune leurs traditions culturelles et religieuses. A Saint-Domingue, comme dans d'autres colonies caraïbéennes, les esclaves avaient gardé une identité liée à leurs communautés africaines d'origine et avaient organisé une grande partie de leur vie autour de ces spécificités ethniques.

[132]

Il nous est rapporté qu'au moins un des chefs de l'insurrection, Lamour Derance, organisa ses soldats en groupes ethniques : Congos, Arada, Nagos [Yoruba], Mandigos, Hausas ¹⁰⁸.

À Saint-Domingue, la religion africaine était distinctement organisée en cultes ethniques ; en effet, de nos jours, les *loa* - (divinités) dans la religion vaudou haïtienne - sont classés en *nanchons* (nations) qui semblent représenter leurs régions africaines ¹⁰⁹.

Cependant, malgré la diversité des ethnies africaines représentées à Saint-Domingue, certains groupes spécifiques étaient nettement plus nombreux. Bien que les esclaves provinssent de toutes les régions d'Afrique, de la Sénégambie au Mozambique, deux régions d'approvisionnement prédominaient nettement : l'Afrique centrale de l'Ouest (Angola) et la « Côte des Esclaves » (golfe du Bénin). Durant toute la période, de 1720 à 1790, l'Afrique centrale de l'Ouest fournissait presque la moitié (45%) des esclaves, dont les ethnies ont été enregistrées, et le golfe du Bénin en fournissait plus d'un quart (28%). De plus, dans chacune de ces deux régions, une ethnie particulière d'esclaves prédominait : ceux qui étaient embarqués de l'Afrique centrale de l'Ouest étaient en très grande majorité « Congos » tandis que ceux embarqués du golfe du Bénin représentaient près de la moitié (52%) et étaient issus de groupes parlant le gbe et communément appelés « Ra-

¹⁰⁸ Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti* (Port-au-Prince, 1847-8, 1904), cité dans Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien* (trad. Hugo Charteris, New York, 1972 : 44.

¹⁰⁹ Voir Métraux, *Le Vaudou haïtien* : 28, 86-87.

da » ou « Arada » (de Allada, l'État dominant de la région avant le soulèvement du Dahomey dans les années 1720) en Haïti ¹¹⁰.

Cette prédominance numérique de Congos et de Rada se reflète évidemment dans la structure de la religion vaudou dont les principales divinités sont divisées en deux groupes [133] complémentaires/opposés, appelés « Rada » et « Petro ». Ce dernier groupe semble être principalement d'origine congo ¹¹¹.

Cependant, l'influence culturelle n'est pas directement ou simplement associée au plus grand nombre ethnique - bien que les Congos fussent environ trois fois plus nombreux que les esclaves Rada de Saint-Domingue - en effet, on retrouve davantage dans le vaudou l'hégémonie du culte Rada sur le culte Petro (le mot « vaudou » étant bien sûr d'origine « Rada »). Ce paradoxe apparent reste encore inexpliqué bien qu'il provienne probablement du fait que les Rada étaient relativement plus nombreux au début du 18^e siècle (au cours du siècle, leur nombre diminua et les Congos devinrent plus nombreux). Ainsi donc, les caractéristiques Rada étaient, dès le début, supprimées de la culture des esclaves de Saint-Domingue ¹¹². Une autre explication serait que beaucoup d'esclaves pris du Congo étaient déjà christianisés et ne pratiquaient plus leur « religion traditionnelle ».

¹¹⁰ Voir résumé des écrits de Philip D. Curtin dans, *la Traite des Esclaves de l'Atlantique : un recensement* (Madison 1969), chap. 6 ; autre matériel dans David Geggus : sexe, proportion, âge et ethnie, dans *La traite des esclaves de l'Atlantique* ; « Récits sur un embarquement français et dossiers des plantations », *Journal d'une Histoire africaine*, 30/1.

¹¹¹ Métraux, *Le Vaudou haïtien* : 85-8. Le point de vue de Maya Deren (*Les dieux vaudou*, St. Albans, 1975 : 65-74) que les cultes Petro aient été, à la base, d'origine amérindienne (bien qu'incorporant des éléments congolais) est aberrant et non plausible.

¹¹² Cf. la preuve suggestive (bien que problématique) de Moreau de Saint-Rémy, *Description topographie, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue* (1797). Selon lui, le rite Petro a été introduit (par un Don Pedro) seulement en 1786. Donnée discutée dans Métraux, *Le Vaudou haïtien* : 38-39.

De l'origine africaine à l'insurrection de 1791

John Thornton, écrivain contemporain, a principalement discuté de l'origine africaine de l'insurrection de 1791. Dans un article publié en 1991, Thornton suggérait que l'effectif militaire des esclaves révoltés démontrait leurs expériences acquises au cours du service militaire en Afrique. Bien que son argumentation se base davantage sur une probabilité *a priori* que sur une documentation précise, il put citer une déclaration explicite faite par les chefs rebelles, Jean-François et Blassou, peu de temps après leur soulèvement, stipulant que les partisans nés en [134] Afrique étaient habitués à « faire la guerre » dans leurs terres natales ¹¹³. Dans un autre article plus récent (1993), Thornton a considéré que le fond idéologique conduisant à ce soulèvement était similaire à celui de la Révolution française contemporaine et que les guerres civiles qui se déroulèrent dans le royaume du Congo, lieu d'embarquement de nombreux esclaves vers Saint-Domingue entre 1779 et 1788, avaient façonné la perception des « insurgés » sur le caractère et les limites de l'autorité royale.

Ici encore, bien que cet argument fût en grande partie spéculatif, Thornton put citer la déclaration explicite d'un autre chef rebelle, Macaya, en 1793, qui se disait être le sujet du roi du Congo aussi bien que celui des rois de France et d'Espagne ¹¹⁴.

Cet essai est davantage axé sur un exemple, peut-être un peu moins problématique (et certainement mieux connu), de l'influence africaine sur les événements de 1791, et qui relate l'épisode particulier de la préparation de l'insurrection : la cérémonie du Bois Caïman, probable-

¹¹³ John K. Thornton, « Les soldats africains dans la révolution haïtienne », *Journal de l'histoire caraïbéenne*, 25/1-2, 1991 : 58-79.

¹¹⁴ John K. Thornton, « "Je suis le sujet du roi Congo" : Idéologie politique africaine et la révolution haïtienne », *Journal de l'histoire du monde*, 4/2, 1993 : 181-214.

ment dans la nuit du 21 août 1791, organisée par quelques esclaves complotant la révolte ¹¹⁵.

Selon l'histoire, Boukman, l'un des futurs chefs de la révolte, présidait la cérémonie. Un cochon fut mis à mort et les participants burent son sang et firent vœu d'obéissance à Boukman ¹¹⁶.

Comme David Geggus l'a fait remarqué récemment, il n'existe aucune preuve que la cérémonie du Bois Caïman ait joué un rôle dans l'insurrection des esclaves ¹¹⁷. On ne retrouve dans aucun récit contemporain, ni dans d'autres récits antérieurs, la mention de témoignages de premier choix qui corroboreraient certains des détails devenus par la suite un dogme - plus précisément la présence/leadership de Boukman. Cependant, le récit du [135] sacrifice du cochon au cours de la cérémonie et de l'ingestion de son sang semble plausible ; aucune source antérieure n'atteste que ce rituel incluait un serment, mais dans ce cas précis, la tradition conservée peut en être un témoignage acceptable.

Le rituel d'ingestion du sang, lors de la préparation d'une insurrection d'esclaves, n'est pas unique à Haïti. Dans une étude récente sur l'esclavage dans les colonies anglaises, on a retrouvé des rituels religieux généralement associés à plusieurs révoltes d'esclaves : « l'utilisation de fétiches, le serment de vœux secrets scellé par une boisson mélangée de rhum, de terre et de sang de coq, la mise à mort des animaux. » ¹¹⁸ En effet, il existe une documentation sur au moins une insurrection d'esclaves dans les îles anglaises, en Antigua, menée par Tackey, esclave d'origine africaine, en 1735-1736. Cette documenta-

¹¹⁵ Bien que souvent datée du 14 août, à cause d'une confusion avec une précédente réunion des chefs de l'insurrection des esclaves : pour discussion, voir David Geggus, « La cérémonie du Bois Caïman », *Journal de l'histoire caraïbienne*, 25/1-2, 1991 : 41-57.

¹¹⁶ Différentes versions sont citées notamment chez Métraux, *Le Vaudou haïtien* : 42 ; Geggus, « La cérémonie du Bois Caïman » : 41.

¹¹⁷ Geggus, « La cérémonie du Bois Caïman ».

¹¹⁸ James Walvin, *Ivoire Noire : Une histoire de l'esclavage anglais*, 2e éd., Londres, 1993 : 179.

tion rapporte des rites secrets où les coqs étaient tués, puis leur sang répandu et bu ¹¹⁹. Bien que la cérémonie du Bois Caïman soit généralement vue comme représentative de l'extrapolation d'un rite africain, son origine reste très controversée. Le livre classique, *Le Vaudou haïtien* d'Alfred Métraux, bien que suggérant que les coutumes de la cérémonie du Bois Caïman ne soient pas très « claires », a, sans hésitation, associé la pratique du « pacte de sang » aux Dahoméens, Africains de l'Ouest parlant le gbe et connus du nom de Rada en Haïti ¹²⁰. Cependant, cette cérémonie est également interprétée comme étant une cérémonie Petro, voulant dire un rite congo plutôt qu'un rite Rada ¹²¹.

En effet, un des intervenants a beaucoup insisté là-dessus en disant que c'était non seulement les cultes Petro qui avaient donné « la force morale et la préparation même de l'insurrection », mais aussi que les rites Rada, par leur nature, étaient incapables de servir à cette fonction : « les divinités dahoméennes ne les avaient pas préparés à ce genre d'action et les dieux Rada n'étaient pas non plus des dieux à pouvoir inciter [136] des esclaves à se révolter. » ¹²² Cet argument semble se baser sur l'idée traditionnelle que le *loa* Petro a un caractère plus violent que celui plus « doux » des divinités Rada ¹²³. Mais cet argument n'est pas convaincant et s'oppose, en fait, à une autre idée traditionnelle que les Congos sont des esclaves passifs tandis que ceux de « Guinée » (voulant dire de l'Afrique de l'Ouest et plus spécifiquement du Dahomey) sont plus résistants et rebelles ¹²⁴.

¹¹⁹ Michael Craton, *Essayant les chaînes : résistance à l'esclavage dans les Antilles*, chap. 10, Ithaca, 1982.

¹²⁰ Métraux, *Le Vaudou haïtien* : 42-43.

¹²¹ Odette Menesson-Rigaud, « Le rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti », *Présence africaine* (févr. 1958), cité par Geggus, « La cérémonie du Bois Caïman », 56, n° 51.

¹²² Maya Deren, *Les dieux vaudou*, St. Alvans, 1975 : 66-67.

¹²³ Cf. aussi Métraux, *Le Vaudou haïtien* : 88-89.

¹²⁴ Guérin Montilus, *Dieux en diaspora : les loa haïtiens et le vaudou dans le royaume d'Atlada, Bénin*, Niamey, 1988 : 10-1.

Les serments rituels incluant l'ingestion de sang ne semblent pas avoir survécu ces derniers temps en Haïti, que ce soit dans le rite Rada ou Petro.¹²⁵ Le sacrifice du cochon dans la cérémonie du Bois Caïman est principalement associé au culte Petro en Haïti.¹²⁶ Mais les serments rituels comprenant l'ingestion de sang ne semblent pas être une caractéristique de la pratique religieuse dans la région du Congo, lieu d'origine des cultes Petro.¹²⁷ Par contraste, la région du Dahomey, berceau des cultes Rada, a non seulement une tradition bien connue de « pacte de sang », mais comprend aussi, comme nous le verrons, d'autres variantes parmi lesquelles le sacrifice des cochons.

Le rituel du « pacte de sang » dans la région du Dahomey est mieux connu à travers l'étude publiée par le chercheur Paul Hazoumé dans les années 1930¹²⁸. Les discussions suivantes sur le rituel dans la littérature ethnographique découlent essentiellement de ce travail de recherche¹²⁹. Ce rituel est documenté parmi [137] tous les groupes importants parlant gbe - les Éwé (Ouachi), Adja, Houla et Ouidah de l'ouest, les Mahi du nord, et les Gune de l'est, ainsi que parmi les Fon du Dahomey et quelques groupes de Nagos de l'ouest (Yoruba) dans les régions avoisinantes : Ketu, Sabe, Dasa, Holli.

¹²⁵ L'idée est avancée, à titre d'essai seulement, sur le peu d'informations que j'ai pu trouver dans la littérature : Métraux, *Le Vaudou haïtien* ; Deren, *Les dieux vaudou* ; Milo Rigaud, *Les secrets du vaudou* (trad. Robert B. Cross, San Francisco 1985).

¹²⁶ Cf. Métraux, *op. cit.* : 169 : « Les cochons noirs étaient mis de côté pour le loa Petro, pintades pour le loa ibo, dindes pour le Kaplau-ganga, chiens pour le Mondongue ».

¹²⁷ Cette assertion est également basée sur le peu d'informations contenues dans une littérature postérieure : Georges Balandier, *La vie quotidienne des Congos, du seizième au dix-huitième siècle*, (trad. Helen Weaver, Londres, 1968) ; Anne Hilton, *Le Royaume du Congo* (Oxford, 1985) ; John K. Thornton, *Le Royaume du Congo : guerre civile et transition, 1641-1718* (Madison, Wisconsin, 1983).

¹²⁸ Paul Hazoumé, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, 1938.

¹²⁹ Esp. A. J. Argyle, *Les Fon du Dahomey*, Oxford, 1966 : 156-169.

Le « pacte de sang » au Dahomey

L'expression « pacte de sang » est en fait mal appropriée. Bien que la plupart des formes de serment décrites par Hazoumé incluent l'ingestion par les participants de leur sang mutuel, plusieurs ne le faisaient pas. La boisson rituelle comprend aussi, indistinctement, du sang d'animaux sacrifiés, des restes de victimes sacrifiées précédemment et de la terre. Il est évident que l'esprit du rituel n'est pas de créer des liens fictifs de parenté (frères de sang), mais d'insuffler l'idée que la potion rituelle avait le pouvoir de tuer tout participant rompant le serment. Dans le langage indigène, la cérémonie est appelée « boire le vodun » ou « boire la terre ».

Comme indiqué antérieurement, le sang ingéré dans le rituel de « boire le vodun » au Dahomey n'incluait pas seulement du sang humain mais parfois aussi celui d'animaux sacrifiés. L'animal sacrifié était généralement de la volaille (poule ou canard), mais le cochon était parfois une alternative ou une victime supplémentaire dans six des quatorze rituels décrits en détails par Hazoumé. Cette pratique rituelle a été enregistrée chez les Adja, Ouidah (premiers habitants de Ouidah déplacés vers l'ouest par la conquête dahoméenne en 1727), à Ouidah même (deux variantes), à Abomey (capitale historique du Dahomey) et chez les Gun de Porto-Novo. Dans quatre de ces cas, on note avec intérêt que les participants (s'ils étaient nombreux) sacrifiaient un cochon ¹³⁰. L'explication de Hazoumé sur le rôle symbolique du cochon dans la cérémonie-symbole de discrétion parce qu'il se promène en regardant par terre et non vers le ciel - est peut-être fantaisiste ¹³¹.

[138]

Le « pacte de sang » dahoméen, bien que mieux connu au vingtième siècle, à travers le second écrit de Hazoumé, était certainement déjà

¹³⁰ *Ibid.* : 58, 62, 66, 68, 71, 80.

¹³¹ *Ibid.* : 98.

pratiqué à l'époque précoloniale avant d'être attesté dans les écrits contemporains européens. La cérémonie est d'abord dépeinte par Jean Barbot, un commerçant français qui visita le royaume de l'Ouidah en 1682, qui lui donne le nom de « boire les dieux », traduit certainement dans le langage indigène par « boire le vodun » :

« Ils font deux petits trous dans la terre pour laisser dégoutter leur sang, puis, après l'avoir mélangé avec un peu de terre, les deux le boivent autant qu'ils peuvent. Par ce moyen, ils rentrent tellement l'un dans l'autre qu'ils se partagent tout ce qui leur arrive, que ce soit bon ou mauvais. C'est pour cela qu'ils se communiquent tout ce qu'ils pensent, tout ce qu'ils entendent, que ce soit bien ou mal, croyant que le moindre manquement à cet égard les tuera instantanément. » ¹³²

Un second récit, tiré d'un manuscrit français non publié et datant des années 1710, fait aussi allusion à cette pratique en notant que les cendres des humains sacrifiés offerts au dieu Dangbe (le python royal, divinité nationale de Ouidah) étaient recueillies et conservées afin de les mélanger avec de l'eau et de les donner à « un Noir qui veut déclarer quelque chose, convaincu que le moindre manquement à cette déclaration le tuerait instantanément » ¹³³.

On a rapporté qu'un chef de Ouidah, l'Aplogan, cherchant à mobiliser une opposition au roi régnant en 1715, s'est uni à ses partisans en « buvant ensemble au nom de la couleuvre ou du fétiche. » Le roi Agaja de Dahomey, après sa conquête de Ouidah en 1727, but aussi le fétiche.

¹³² Paul Hair, Adam Jones & Robin Law (éd.), Barbot sur le Guinée : *Les écrits de Jean Barbot sur l'Afrique de l'Ouest, 1679-1712* (Société Hakluyt, Londres, 1992) ii, 64).

¹³³ « Relation du royaume de Judas en Guinée » (trisé dans Archives nationales, section d'outre-mer, Aix-en-Provence : Dépôt des Fortifications des Colonies, Côtes d'Afrique : 104) : 64.

che avec un prince ouidah déplacé à qui il promet le poste de dirigeant « marionnette » en garantie de sa loyauté ¹³⁴.

[139]

Cette coutume est également attestée dans la communauté gun de Badagry sur la côte est. En effet, pour maintenir la cohésion de la communauté, de tels rituels de serments jouaient un rôle important à Badagry où régnait une société politiquement fragmentée, sans institutions formelles d'un gouvernement central. Comme décrit par un missionnaire anglais en 1884, les chefs Badagry se rencontraient annuellement ou en temps de crise afin d'échanger des serments rituels, y compris l'ingestion dans des crânes humains, « qu'ils s'unissaient pour défendre la ville » ; dans ce rituel, l'auteur ne mentionne pas le sang et relate que le serment a été fait aux noms de « fétiches, orages et couleuvres » (Hevioso et Dangbe ¹³⁵).

Comme on le constate, ces rituels se faisaient lors des accords entre Européens et Africains et lors des négociations inter-africains. Par exemple, lorsque, en 1687, le représentant principal de la Compagnie africaine royale de l'Angleterre en Ouidah voulut conclure une alliance militaire avec Ofori, chef du Little Popo dans l'ouest, il proposa de lui faire prendre « le fétiche afin de servir seulement la Compagnie » ¹³⁶. On rapporte également, qu'en 1727, l'esclavagiste anglais, William Snelgrave, traitant à Jakin (est de Ouidah), « prit son fétiche ou ser-

¹³⁴ Pour références, voir Robin Law, *La côte des esclaves de l'Afrique de l'Ouest, 1550-1750. L'impact de la traite des esclaves de l'Atlantique sur une société africaine*, Oxford, 1991 : 114-15.

¹³⁵ Caroline Sorensen-Gilmour, *Badagry, 1784-1863 : L'histoire politique et commerciale d'une communauté précoloniale située près d'une lagune au Sud-Ouest du Nigeria* (Doctorat, thèse, Université de Stirling, 1995) : 120-22.

¹³⁶ Robin Law (éd.), *Autre correspondance de la Compagnie royale de l'Angleterre relative à la « côte des esclaves », 1681-1699* : Documents sélectionnés de Mme Rawlinson C. (645-747) de la Bibliothèque Bodleian, Oxford (Programme d'études africaines, Université de Wisconsin-Madison, 1992), n° 53 : John Carter, Ouidah, 10 mai 1687.

ment » pour garantir l'accord qu'il négociait avec le dirigeant de la ville ¹³⁷.

En 1791, la cérémonie du Bois Caïman, peut être clairement définie comme un serment rituel, type dahoméen, même si on ne retrouve pas certains de ces détails dans la tradition haïtienne. La commémoration de l'ingestion de sang humain a principalement été supprimée de l'histoire (bien que comme indiqué antérieurement, le rituel de « boire le vodun » n'était pas immuable), et le sang du cochon sacrifié était probablement mélangé avec de l'eau et d'autres ingrédients, puis bu d'un trait.

[140]

Traditions alternatives : les rituels de serments dans d'autres endroits de l'Afrique de l'Ouest

Les rituels de serments comprenant l'ingestion de potion magique n'étaient certainement pas inhabituels dans la région du Dahomey. Par exemple, à l'ouest de la Côte-de-l'Or, plusieurs écrivains européens du dix-septième siècle et ultérieurement ont décrit des pratiques similaires dans cette région. Déjà en 1602, de Marees notait que, parmi d'autres formes de rituels de serments, « certains prendraient une potion pour mieux s'affirmer » ; et Muller, dans les années 60, décrit avec plus de détails la coutume de « manger ou boire au nom de... fitiso [fétiche] » bien qu'il le décrivît initialement dans un contexte juridique comme moyen pour une personne accusée d'établir son innocence ¹³⁸. Deux récits des années 90 expliquent plus clairement le bien-

¹³⁷ William Snelgrave, *Un nouveau récit de quelques endroits de Guinée*, Londres, 1734 : 22.

¹³⁸ Pieter de Marees, *Récit historique et descriptions du Royaume de l'Or de Guinée* (trad. Albert Van Dantzig & Adam Jones), Oxford, 1987 : 108 ; Wilhelm

fondé de cette pratique. Le commerçant anglais, Thomas Philipps, observe que la potion prise « est pour les tuer aussitôt qu'ils rompent ou violent le serment ou promesse qu'ils avaient faits », et le commerçant hollandais Bosman dit : « Quand ils boivent la potion, elle est généralement accompagnée d'une malédiction et le fétiche peut les tuer s'ils ne respectent pas leurs engagements. » ¹³⁹ D'autres écrivains par la suite, tels que Romer dans les années 50 et Isert dans les années 80, dépeignent aussi le rituel de « manger le fétiche » à la Côte-de-l'Or : le premier, tout comme Muller, le relate dans le contexte des serments juridiques et le dernier comme moyen de conclure des alliances militaires entre les communautés africaines ¹⁴⁰. Tout comme au Dahomey, de tels serments étaient généralement utilisés en Côte-de-l'Or pour sceller des accords entre Européens [141] et Africains. Lorsque les représentants de la manufacture Accra de la Compagnie royale africaine concluaient un accord interne avec le roi de Akwamu, en 1681, le fils du roi « prit le fétiche » pour sceller l'accord ; deux des Anglais jurèrent sur la Bible et un troisième prit « leur fétiche » ¹⁴¹.

De même, dans la communauté Efik de l'Ancien Calabar de l'Est, les serments étaient scellés par l'ingestion d'une potion magique appelée *mbiam*, laquelle, selon la croyance, pouvait faire enfler, rendre malade

Johann Muller, dans Adam Jones (éd.), *Sources germaniques pour l'histoire des Africains de l'Ouest, 1599-1669*, Wiesbaden, 1983 : 174-176.

¹³⁹ Thomas Philipps, « Journal d'un voyage à bord de l'Hannibal de Londres », dans Awnsharn & John Churchill, *Collections de voyages et parcours*, Londres, 1732 : 224 ; William Bosman, *Une inédite et correcte description de la côte de Guinée*, Londres, 1705 : 149-150.

¹⁴⁰ L. F. Romer, *Le golfe de Guinée, 1700-1750* (trad. Mette Dige-Hess), Paris, 1989 : 77-78, Paul Erdman Isert, *Lettres sur l'Afrique de l'Ouest et la traite des esclaves* (trad. Selena Axelrod Winsnes), Oxford, 1992 : 129-130.

¹⁴¹ Robin Law (ed.), *L'Anglais en Afrique de l'Ouest, 1681-1683 : la correspondance locale de la Compagnie royale africaine de l'Angleterre, 1681-1699*, 1^{er} Partie, Oxford, 1997, n° 409, annexe : note par James Nightingale, Georges Phipps et William Pley, Accra, 9 sept. 1681. Pour d'autres cas de serments de « fétiches » dans ce recueil, voir nos 1, 23, 28, 55, 59-60, 196, 385, 387, 411, 516, 540.

et tuer la personne qui faisait un faux serment ¹⁴². Bien que cette pratique fût correctement documentée avant la moitié du 19^e siècle, il est fort probable que l'utilisation de la potion *mbiam* remonte à la traite des esclaves de l'Atlantique. Un négociant important de l'Ancien Calabar, Antera Duke, relate dans son journal, en 1785, le refus d'un autre chef de « boire le docteur » : cette boisson étant probablement le *mbiam* ¹⁴³.

Cependant, dans ces cas précis, on ne retrouve aucune référence à une boisson contenant du sang humain ou animal. Muller décrit la « potion-serment » de la Côte-de-l'Or comme une boisson contenant du « jus de feuilles vertes, de l'eau et d'autres ingrédients » : mais Phipps la décrit comme une « eau mélangée avec des poudres de diverses couleurs » ¹⁴⁴. Dans l'Ancien Calabar, le *mbiam* était aussi une boisson complètement différente du « pacte de sang » (appelée localement [142] « hachant [ex. mangeant] le sang », contrairement à « hachant le docteur » pour le *mbiam*) et semble être une innovation de la moitié du dix-neuvième siècle.

En fait, Igboland (arrière-pays du golfe du Biafra) est la seule région de l'Afrique de l'Ouest où on a enregistré un rituel incluant surtout le sang et où ces « pactes de sang » étaient appelés *igbo ndu* ¹⁴⁵. En fait, c'était très probablement du fin fond de Igbo que le « pacte de sang » fut introduit dans l'Ancien Calabar au dix-neuvième siècle. Bien que ceci ne soit attesté dans aucun dossier contemporain, il n'y a

¹⁴² Donald C. Simsons, « Une esquisse ethnographique du peuple efik », dans Daryll Forde (éd.) *Les négociants de l'Ancien Calabar* (Londres, 1956 : 20. Ceci doit être différencié de *esere* (fève poissonneuse), boisson donnée aux présumés sorciers, au cas par cas, comme moyen de mise en examen juridique.

¹⁴³ Journal de Antera Duke, 9 juin 1785, dans Forde, *Les négociants efik* : 33. Pour le terme « hacher le docteur », utilisé pour le serment *mbiam* (différent de « hacher des noix » dans le cas *esere*), cf. Hope Masterton Waddell, *Vingt-neuf années dans les Antilles et en Afrique centrale*, Londres, 1863 : 379.

¹⁴⁴ Muller, dans Jones, *Sources germaniques* : 174 ; Phipps, « Journal » : 224.

¹⁴⁵ Felicia Ekejiuba, « Igbo ndu : un mécanisme igbo de contrôle social et d'ajustement », *Notes africaines* (Institut des études africaines, Université d'Ibadan), 7/1, 1972 : 9-24.

aucune raison de penser que la pratique n'était pas déjà établie bien avant, durant la période de la traite des esclaves dans la traversée de l'Atlantique. Le « pacte de sang » à Igbo servait à cimenter les accords commerciaux entre les communautés et les individus et, d'après la tradition, jouait un rôle essentiel dans l'expansion du système commercial des Aro au cours du dix-huitième siècle ¹⁴⁶.

On peut donc concevoir que le rituel du serment haïtien de 1791 ait dérivé de Igbo plutôt que d'un prototype dahoméen, mais ceci n'est pas très évident parce que non seulement les esclaves igbo étaient beaucoup moins nombreux que les « Rada » à Saint-Domingue, mais aussi parce qu'aucun récit ne mentionne les rituels de « pacte de sang » igbo qui incluraient le sacrifice d'un cochon ¹⁴⁷.

Les rituels de serments et l'esclavage

En Haïti, bien que le « pacte de sang » provienne incontestablement de l'Afrique de l'Ouest, sa fonction sociale y est très [143] différente. En Afrique de l'Ouest, les rituels de serments étaient généralement et essentiellement un moyen de contrôle social renforçant l'autorité de l'élite dirigeante plutôt qu'un stratège lors de la préparation d'une insurrection. Par exemple, Muller remarqua que le rituel de « boire le fétiche » à la Côte-de-l'Or était utilisé par les maris pour tester leurs épouses et s'assurer de leur fidélité ¹⁴⁸. Au Dahomey également, les maris « buvaient le vodun » avec leurs épouses et le roi

¹⁴⁶ Kenneth Onwuka Dike & Felicia Ekejiuba, *Le Aro du Sud-Est du Nigeria, 1650-1900*, Ibadan, 1990, spe. : 118-20, 163, 198-199, 244-245.

¹⁴⁷ Le serment du sang rapporté dans le complot de Tackey en Antigua en 1730 pourrait être d'origine igbo étant donné que les Igbo étaient beaucoup plus nombreux parmi les esclaves capturés pour les colonies caraïbéennes anglaises. Cependant, Tackey parlait sans doute (à cause de son nom) le akan de la Côte-de-l'Or.

¹⁴⁸ Muller, dans Jones, *Sources germaniques* : 176.

avec ses sujets afin de s'assurer de leur loyauté ¹⁴⁹. Cependant, cette pratique s'utilisait également contre l'autorité établie comme moyen d'organiser la résistance, tel que le cas précédent de l'Aplogan de Ouidah au début du dix-huitième siècle. Le « pacte de sang » semble être à la base du coup d'État organisé par le roi Gezo pour prendre le trône dahoméen en 1818 : on rapporte que Gezo eut plus de 600 « amis jurés » parmi lesquels le fameux esclavagiste brésilien, Francisco Félix de Souza, très connu pour avoir financé le coup d'État ¹⁵⁰. En effet, les rois de Dahomey reconnaissaient le potentiel subversif du « pacte de sang » et en vinrent même à interdire à leurs sujets d'avoir recours à des pactes entre eux (bien qu'ils le fissent individuellement avec le monarque), parce qu'on croyait que ceci pourrait affecter l'autorité royale ¹⁵¹. Dans les cas d'opposition, l'utilisation de ces « pactes de sang » se référait généralement aux divisions au sein même de la classe dirigeante plutôt qu'à la mobilisation d'un groupe social asservi (le « pacte de sang » au Dahomey était parfois utilisé dans les cas de criminalité, par les voleurs ou bandits ¹⁵²).

En fait, les cas de rituels de serments associés à l'esclavage servaient à maintenir le contrôle des maîtres sur leurs esclaves. Par exemple, en Côte-de-l'Or, au dix-septième siècle, on a noté que « les esclaves fraîchement achetés » et leurs épouses étaient « liés par le serment de rester fidèles à leurs... maîtres » ¹⁵³. Au Dahomey également, un homme pouvait « boire le vodun » avec [144] ses servants [serviteurs] et leurs épouses pour s'assurer de leur loyauté ¹⁵⁴.

Cette pratique fut étrangement adoptée par au moins un esclavagiste européen. On rapporte que l'Anglais Thomas Shurley (qui mourut en 1693 en faisant le trafic sur la côte de l'Afrique de l'Ouest) faisait

¹⁴⁹ Hazoumé, *op. cit.* : 46, 136.

¹⁵⁰ *Ibid.* : 27.

¹⁵¹ *Ibid.* : 137.

¹⁵² *Ibid.* : 40-43, 137.

¹⁵³ Muller, dans Jones, *Sources germaniques* : 176.

¹⁵⁴ Hazoumé, *op. cit.* : 46.

« prendre le fétiche à ses nègres qui étaient à bord afin qu'ils ne nagent pas vers le rivage ou ne s'enfuient pas, puis les libérait de leurs fers ». Il utilisait dans ce but une « tasse de bière anglaise mélangée à un peu d'aloès pour la rendre amère ». Son compagnon esclavagiste, Thomas Philipps, qui a rapporté la pratique de Shurley, bien que reconnaissant que ceci « agissait sur leur croyance comme si cette boisson avait été préparée avec les meilleurs fétiches de Guinée » déclara ironiquement : « Pour ma part, j'ai davantage confiance en mes fers qu'en tout autre produit que je pourrais leur donner. » ¹⁵⁵

Le seul point de comparaison que je possède au sujet d'un rituel de serment pour la préparation d'une insurrection d'esclaves en Afrique de l'Ouest est celui de la société des « hommes de sang » (nka *iyip*), organisée par les esclaves de l'Ancien Calabar au dix-neuvième siècle. Ce rituel consistait en un serment de sang incluant l'échange mutuel de sang qui était ensuite léché à partir d'un plateau ¹⁵⁶. Il diffère énormément du serment *mbiam* de Efik et provient sans doute, comme suggéré antérieurement, du fin fond de Igbo - plusieurs esclaves pris au Calabar venaient supposément de Igbo. La pratique commença d'abord dans l'Ancien Calabar, en 1840, et prit la forme d'une insurrection, au cours des années 1850-51, lorsque les esclaves des plantations appartenant au comté de Dukeville dans l'Ancien Calabar ont, dit-on, « commencé à s'unir par une alliance de sang pour leur protection mutuelle ». L'objectif n'était pas uniquement, comme dans le cas d'Haïti, d'éliminer l'esclavage, mais de résister et de limiter les traitements abusifs de leurs maîtres et plus particulièrement le sacrifice d'esclaves lors des funérailles des chefs : « qu'ils ne soient pas mis à mort [145] ou flagellés sans raison. » ¹⁵⁷ Les autorités de l'Ancien Calabar, avec le support du consul anglais John Beecroft, essayèrent de refréner la pratique en négociant un traité avec les esclaves mécontents, stipulant

¹⁵⁵ Philipps, *op. cit.* : 226.

¹⁵⁶ Les seules descriptions détaillées que j'ai pu retrouver au sujet du rituel se trouvent dans Hugh Goldie, *L'Ancien Calabar et sa mission*, Édimbourg, 1890 : 198-200.

¹⁵⁷ Waddell, *op. cit.* : 476-477.

que « aucun esclave appartenant à un maître encore en vie ne peut partager son sang avec d'autres esclaves sans l'autorisation spéciale du dit maître » et que « toutes les combinaisons entre esclaves pour s'initier dans le châtement d'un domestique par son maître ou sa maîtresse seront dès lors illégales » ¹⁵⁸ ; mais cette tentative de contrôle était clairement inefficace. Le roi Eyo Honesty II, chef du comté de Creekville dans l'Ancien Calabar, interdit également à ses esclaves de s'allier par le partage de sang mutuel, mais à sa mort, en 1858, ses propres esclaves craignant d'être sacrifiés lors des funérailles « firent une alliance de sang pour se défendre » ¹⁵⁹.

En réalité, il existe une certaine ambiguïté même dans le cas de l'Ancien Calabar, car le « pacte de sang » était utilisé par les maîtres pour contrôler leurs esclaves et par les esclaves pour défier leurs maîtres ; par exemple, la société des « hommes de sang » fut très vite enrôlée dans le système politique. La première allusion au serment de sang dans l'Ancien Calabar, en 1848, relate le règlement d'une dispute entre un chef calabar, Adam Duke, et ses esclaves au cours duquel Düke dut faire le serment du *mbiam* pour ne pas punir ses esclaves et, en même temps, « partager le sang » avec leur chefs comme moyens de réconciliation ¹⁶⁰. En 1851, le chef de Dukeville, le roi Archibong I, fit la paix avec les « hommes de sang » et « participa à leur alliance pour s'assurer de leur fidélité » ¹⁶¹ ; et les fameuses invasions de la ville par les « hommes de sang », en 1851, 1852 et 1871, semblaient être davantage dans le but de soutenir les factions rivales au sein même de la communauté des hommes libres de Dukeville (et principalement de renforcer les mises en examen, au cas par cas, de ceux qui étaient suspectés d'utiliser la sorcellerie contre le roi) que de revendiquer les droits des [146] esclaves ¹⁶². A Creekville également, durant la crise

¹⁵⁸ John Beecroft, 21 fév. 1851, cité dans K. Ouwuka Dike, *Le commerce et les politiques dans le delta du Niger, 1830-1885*, Oxford, 1956 : 158.

¹⁵⁹ Waddell, op. cit. : 478, 643.

¹⁶⁰ *Ibid.* : 379.

¹⁶¹ *Ibid.* : 476.

¹⁶² Cf. A.J.H. Latham, *Ancien Calabar, 1600-1891*, Oxford, 1973.

après la mort du roi Eyo Honesty II en 1858, le serment de sang était en fin de compte utilisé pour sécuriser l'allégeance des esclaves à son fils et successeur, le jeune Eyo (roi Eyo III). Bien que le jeune Eyo, chrétien converti, refusa personnellement de « prendre un serment », les chefs des communautés esclavagistes « donnèrent le serment de l'allégeance à tous ceux qui étaient en-dessous d'eux. Ces derniers jurèrent de lui rester fidèles, d'écouter sa parole, de faire son travail et d'accepter « d'être punis », tandis qu'ils réitéraient, à cette même époque, leurs demandes de garanties contre les mauvais traitements : « Ils ne doivent pas être mis à mort sans raison. » ¹⁶³ Par conséquent, l'invasion de la ville de Creekville par les « hommes de sang » en 1861, à la mort du roi Eyo, fut davantage menée contre les ennemis du roi défunt que contre l'oppression des esclaves par leurs maîtres.

Que le « pacte de sang » ait joué un rôle tout à fait différent dans la diaspora venue d'Afrique n'est certainement pas un cas unique et ne devrait peut-être pas surprendre. La « société secrète » Abakua de Cuba, certainement une imitation de la société bien connue Ekpe (Egbo) de l'Ancien Calabar, en est un exemple ¹⁶⁴. Ekpe était, dans l'Ancien Calabar, une société composée de riches chefs marchands (sa classe plus que son ethnie se caractérisait par le fait que certains marchands européens avaient le droit d'y participer). Cette société servait très clairement au maintien de l'autorité des hommes libres riches : « de garder les femmes et les esclaves dans la servitude » ¹⁶⁵ ; tandis que les Abakua à Cuba était une société d'esclaves devenus par la suite des travailleurs salariés qui défendaient leurs intérêts vis-à-vis de leurs propriétaires (ou patrons). La réalité de ces [147] « continuités » culturelles ne veut pas dire que les institutions

¹⁶³ Waddell, op. cit. : 644. Waddell ne spécifie pas si ce « serment d'allégeance » était le serment de sang ou le *rnbian* efik ; mais le récit de Goldie (op. cit. : 199-200) se réfère explicitement à l'administration du serment de sang.

¹⁶⁴ Stephan Palmié, *Ekpe/Abakua dans le « Middle Passage*, thèse présentée à la conférence sur « Le souvenir qu'ont gardé les Africains et les Américains-Américains sur la traite des esclaves de l'Atlantique », Université de Chicago, mai 1997.

¹⁶⁵ Waddell, op. cit. : 314.

africaines n'aient souffert d'aucun changement au cours de la traversée de l'Atlantique ni qu'elles ne se soient fossilisées dans les Amériques.

[149]

Deuxième partie.
La cérémonie du bois caïman
entre mythe et réalité

9

La cérémonie du Bois Caïman ¹⁶⁶

David GEGGUS

[Retour à la table des matières](#)

« Dans la nuit du 14 août 1791, au milieu d'une forêt appelée Bois Caïman, située au Morne-Rouge dans la Plaine-du-Nord, les esclaves tinrent une grande réunion en vue d'arrêter un plan définitif de révolte générale. Ils étaient là environ deux cents commandeurs, délégués des divers ateliers de la région. L'assemblée était présidée par un nègre, Boukman, dont la parole enflammée exaltait les conjurés. Avant de se séparer et afin de sceller les engagements pris, on procéda à une cérémonie impressionnante. Il pleuvait avec rage. Tandis que l'orage grondait et que les éclairs sillonnaient le ciel, une négresse de haute stature apparut brusquement au milieu de l'assistance. Elle était armée d'un long couteau pointu, qu'elle faisait tournoyer au-dessus de sa tête, en exécutant une danse macabre et en chantant un air africain, que les autres répétaient en chœur, prosternés la face contre terre.

¹⁶⁶ Article paru dans la revue haïtiano-caraïbéenne, *Chemins critiques*, en 1991.

On traîna ensuite devant elle un cochon noir, qu'elle éventa de son couteau. Le sang de l'animal fut recueilli dans une gamelle de bois et servi tout écumant à chaque délégué. Sur un signe de la prêtresse, tous se jetèrent à genoux et jurèrent d'obéir aveuglément aux ordres de Boukman, proclamé le chef suprême de la révolte. Celui-ci [150] déclara s'adjoindre comme principaux lieutenants, Jean-François Papillon, Georges Biassou et Jeannot Bullet. » ¹⁶⁷

Telle fut, selon les mots de Dantès Bellegarde, l'assemblée qui déclencha la plus grande des révoltes d'esclaves qui ait jamais été vue dans les Amériques, et qui mena, dans l'espace d'une douzaine d'années, à la création d'Haïti, au milieu des ruines de la plus riche colonie des Caraïbes. Si les récits de la cérémonie varient légèrement selon les historiens, la version de Bellegarde peut être considérée comme représentative.

Le bicentenaire de la cérémonie du Bois Caïman fut officiellement célébré en Haïti cet été, tout comme fut commémoré son centenaire en 1891. Si l'importance symbolique de cet événement dans la création de l'identité haïtienne a toujours été matière à controverse, celle-ci reste toutefois difficile à écarter, même par ceux qui rejettent catégoriquement toute association entre le nationalisme haïtien et le vaudou. Lors d'une conférence, en 1979, Franck Sylvain a comparé la puissance explosive et créatrice du Bois Caïman avec la Pentecôte chrétienne, bien que dénigrant en même temps le vaudou, en tentant de démontrer que l'influence de la cérémonie s'expliquait par des facteurs psychologiques sans rapport avec la religion ¹⁶⁸. Mettant l'accent sur l'importance des facteurs indigènes, par opposition à des facteurs externes, dans la rupture décisive avec le passé colonial, les auteurs nationalistes ont généralement présenté cette cérémonie sous une lumière plus positive. Ceci est notamment le cas de ceux qui, à

¹⁶⁷ Dantès Bellegarde, *Histoire du peuple haïtien* (1492-1952), Port-au-Prince, 1953 : 53.

¹⁶⁸ Franck Sylvain, *Le serment du Bois Caïman et la première Pentecôte*, Port-au-Prince, 1979 : 15-21.

l'instar de Jean Price-Mars, Odette Menesson-Rigaud, Lorimer Denis et François Duvalier, ont affirmé que « 1804 est issu du vaudou » ¹⁶⁹.

Dès lors, il est particulièrement remarquable qu'un éminent spécialiste de la culture haïtienne, Léon-François Hoffmann, ait récemment soutenu que la cérémonie n'a, en fait, jamais eu lieu, qu'elle n'est qu'une fiction historique élaborée par les porte-parole [151] de l'élite haïtienne du XIXe siècle afin de souligner la distance culturelle séparant les masses de l'élite et de légitimer la loi de cette dernière ¹⁷⁰.

Quoique l'étude de Hoffmann se serve d'une documentation plus étoffée que bien d'autres, les écrits sur la révolution haïtienne ne sont que rarement caractérisés par l'accomplissement d'une étude minutieuse ou de recherches approfondies. Dans cet article, je me propose d'examiner de plus près les sources historiques relatives à la cérémonie du Bois Caïman afin de tenter de distinguer, dans les récits qui sont parvenus jusqu'à nous, ceux qui sont les plus dignes de foi et de reconsidérer l'importance qu'a pu avoir cet événement dans le déroulement de la révolution haïtienne. J'exposerai que la cérémonie a effectivement eu lieu - il ne s'agit pas d'un cas de barbarisme « imaginaire » - mais que la plupart des écrits qui relatent cet événement sont sujets à caution. Apparemment, aucun récit ne lui attribue sa date exact. La plupart sont confus quant à son emplacement. Seuls quelques détails de ce qui s'est passé là peuvent être tenus pour authentiques, et le rôle de la cérémonie dans le soulèvement doit être reconsidéré.

¹⁶⁹ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, Port-au-Prince, 1928, Paris, 1973 : 100-1, 171-3 ; François Duvalier (avec Lorimer Denis), *Œuvres essentielles*, Port-au-Prince, 1968, vol. 1 : 178 ; Odette Menesson-Rigaud, « Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti », in *Présence africaine* (fév. 1958) : 43.

¹⁷⁰ « Conférence sur Haïti », Paris, décembre 1990 ; la présentation est à paraître dans *Études créoles*. Cependant, malgré une présentation un peu sceptique, cette vue n'est pas avancée dans l'étude précédente de Hoffmann, « Le vodou sous la colonie et pendant les guerres de l'indépendance », *Conjonction : Revue franco-haïtienne*, n° 173, 1987 : 122.

À ma connaissance, la cérémonie du Bois Caïman n'est mentionnée dans aucun document manuscrit contemporain ¹⁷¹. Il existe toutefois trois récits publiés, l'un français, les deux autres haïtiens, qui sont apparemment fondés sur des témoins oculaires. De loin, le plus ancien est celui de l'Histoire du colon Dalmas, qui fut publiée en 1814 mais qui aurait été écrit durant l'hiver de 1793-1794. Dalmas vivait dans la Plaine-du-Nord et son récit est tiré du témoignage de trois esclaves conspirateurs qui furent probablement interrogés le lendemain, après la cérémonie ¹⁷². [152] La deuxième version se trouve dans *Voyage dans le nord d'Haïti*, publié en 1824 par Hérard-Dumesle, sénateur des Cayes ¹⁷³. Écrit à la fois en vers et en prose, le récit du jeune sénateur semble être tiré des traditions orales qu'il a recueillies lors d'un voyage dans la région du Cap, trente ans après les événements. Le troisième texte, écrit par Céligny Ardouin, peut dater d'environ 1840, mais est mieux connu dans des versions publiées respectivement en 1853, par son frère, et après sa mort, en 1865 ¹⁷⁴. La source d'Ardouin semble avoir été l'ex-général esclave Paul Ali.

Considérés conjointement, je pense que ces textes montrent qu'une cérémonie vaudou impliquant le sacrifice d'un porc a effecti-

¹⁷¹ Cette affirmation repose sur une vingtaine d'années de recherches sur la révolution haïtienne dans les archives françaises, espagnoles, britanniques et américaines. Il semble pourtant que le Bois Caïman devienne récemment un motif saillant dans la fabrication de faux documents historiques à Port-au-Prince : *Revue de la société haïtienne d'histoire et de géographie* (ci-après : *RSHHG*), n° 167, 1990 : 74.

¹⁷² Antoine Dalmas, *Histoire de la révolution de Saint-Domingue*, Paris, 1814 : 116-121.

¹⁷³ Hérard-Dumesle, *Voyage dans le nord d'Haïti*, Les Cayes, 1824 : 85-90.

¹⁷⁴ Beaubrun Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti* (Paris 1853-1860), Port-au-Prince, 1958, vol. 1 : 50-51 ; Céligny Ardouin, *Essais sur l'histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, 1865 : 16-18. La préface des *Essais* précise que les Ardouin commencèrent à recueillir des témoignages oraux relatifs à la révolution en 1837 et que certains résultats de ces travaux avaient été publiés avant 1842. Beaubrun indique, cependant, que cet extrait faisait partie des « œuvres inédites » de son frère. Un changement qu'il y introduit mérite d'être retenu : là où Céligny écrit « terrible influence » de fétichisme, son frère substitua « magique influence ».

vement eu lieu au Bois Caïman, peu avant la grande insurrection. Même si les trois auteurs souhaitent, pour leurs raisons propres, dénigrer ou glorifier le « primitivisme » des esclaves insurgés, la combinaison de la similitude et de la dissemblance de leurs trois différentes versions laisse fortement penser qu'elles constituent trois récits distincts, fondés sur des sources différentes. Un autre récit doit être considéré. Il s'agit d'un mémoire de famille qui date de la deuxième moitié du XIX^e siècle et qui est mentionné dans un ouvrage par Étienne Charlier. Il rapporte que Cécile Fatiman, l'épouse du président et général Louis Pierrot, était une prêtresse du vaudou et qu'elle participait à la cérémonie. Apparemment, il ne donne pas de plus amples détails ¹⁷⁵.

Ces textes sont, d'après moi, les seules sources susceptibles de servir de fondement à une étude de la cérémonie du Bois [153] Caïman. En raison de leurs dates et de leurs intentions, réelles ou présumées, de rapporter un témoignage oculaire, ils doivent être préférés à tout autre texte publié ultérieurement. Ils devraient, je crois, être également préférés aux traditions orales modernes qui sont rapportées dans des ouvrages ésotériques tels que *La tradition voodoo* de Milo Rigaud, une étude qui a peut-être autant façonné le vaudou moderne qu'elle l'a traduit ¹⁷⁶. Alors que des éléments intéressants peuvent être extraits des chants des vaudouistes modernes, ainsi que des traditions interprétées par des *oungans* de nos jours, il s'agit d'éléments de nature avant tout théologique, relatifs aux rôles des divinités diverses. Lorsque des personnages historiques sont mentionnés, le contexte est également mythique et métahistorique ¹⁷⁷. En outre, on

¹⁷⁵ Etienne Charlier, *Aperçu sur la formation historique de la nation haïtienne*, Port-au-Prince, 1954 : 49. Le récit laisse supposer, mais ne spécifie pas, qu'elle était la *mambo* qui officiait à la cérémonie.

¹⁷⁶ Milo-Rigaud, *La tradition voodoo et le voodoo haïtien*, Paris, 1953 : 62-70.

¹⁷⁷ Par exemple, Toussaint Louverture et Jean-François sont présentés comme des adeptes actifs du vaudou qui, avec Macandal (mort en 1758) agissaient comme porte-parole des « mystères » en organisant la rébellion. « La kabbale ésotérique voodoo a retenu, de manière irréfutable, que presque toutes les décisions heureuses de cette époque ont été dictées aux leaders en ce temps-là

ne peut qu'être sceptique des traditions modernes détaillées alors que Thomas Madiou, l'un des premiers à utiliser les sources orales, qui aimait illustrer ses récits de « primitivisme » pittoresque, ne fait aucune référence au Bois Caïman dans son *Histoire* de 1847 ¹⁷⁸. Question fastidieuse de détail, la date de la cérémonie revêt cependant une certaine importance en ce qu'elle a trait à ce qui pourrait devenir en Haïti une fête nationale et parce que la chronologie des événements est fortement liée à leur signification. La localisation exacte du Bois Caïman, outre son intérêt historique intrinsèque, a également une importance pour le futur développement du tourisme en Haïti. La plupart des historiens ont présumé que la cérémonie a eu lieu sur la montagne de Morne-Rouge, sur ou près de la plantation Lenormand de Mézy, dans la paroisse de la Plaine-du-Nord. Nombre d'entre eux ajoutent que cette plantation était celle où le fameux sorcier [154] et empoisonneur Macandal avait été esclave, insinuant ainsi l'existence d'une longue tradition de résistance locale. La grande majorité lui attribue la date du 14 août, alors qu'un petit nombre ¹⁷⁹ avance celle du 22 août.

Même les meilleurs historiens ont eu tendance à ne donner qu'un récit confus des événements ayant entamé la grande insurrection de la Plaine-du-Nord. Cela est, en partie, dû à ce que les récits des contemporains l'étaient également. Par exemple, même l'événement clé, à savoir le commencement du soulèvement lui-même, se voit parfois attribué non pas la date du 22 août, sa date exacte, mais celle des 20, 21, 23 ou 24 août, tant dans des récits publiés que des manuscrits, même par des personnes qui l'ont vécu et qui ont prétendu qu'il est gravé

par les Grandes Invisibles de la Tradition Solaire du Voodoo... » : Milo Rigaud, cité dans Menesson-Rigaud, « Rôle du Vaudou » : 58.

¹⁷⁸ Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, 1847-48. Bien qu'on le considère d'habitude comme un historien moins élitiste que les frères Ardouin, ses sources semblent avoir été des généraux mulâtres plus souvent que d'anciens esclaves.

¹⁷⁹ C.L.R. James, *The Black Jacobins*, 2e ed., New York, 1963 : 87 ; Aimé Césaire, Toussaint Louverture, Paris, 1961 : 178 ; Hérard-Dumesle, *Voyage* : 90.

dans leur mémoire ¹⁸⁰. En fait, comme nous le verrons, aucun document ne retrace avec exactitude la chronologie des faits. Ce n'est qu'en examinant un grand nombre de documents que le puzzle peut être résolu. Dans son récent livre, Carolyn Fick est allée plus avant que quiconque en ce sens mais, selon moi, sa narration recèle encore quelques erreurs, notamment en ce qui concerne la cérémonie du Bois Caïman ¹⁸¹.

Il ne s'agit pas ici de faire un exposé détaillé des événements d'août 1791 ¹⁸². Il suffit de dire qu'après les deux années de bouleversements qui suivirent les changements révolutionnaires en France, Saint-Domingue était en proie à l'incertitude et à de multiples rumeurs. Les radicaux parlaient de sécession, les conservateurs de contre-révolution. La guerre civile se préparait entre Blancs et gens de couleur libres. Dans la province du Nord, nombre de ces derniers avaient été désarmés à la suite de la rébellion d'Ogé en octobre 1790, ceci malgré leur importance en tant qu'élément de contrôle social ¹⁸³. Depuis 1789, de fausses [155] rumeurs avaient circulé dans la colonie et dans d'autres régions des Caraïbes quant à un décret d'émancipation des esclaves ¹⁸⁴. Les rumeurs d'émancipation reprirent au début

¹⁸⁰ Archives nationales, Paris, Cols. (Ci-après « AN »), F3/267, 331 ; AN, Dxxv/78/772, « Lettre d'Acaby », 15 sept. 1791 ; Dalmas, *Histoire*, vol. 1 : 117 ; Bibliothèque de Rouen, Ms. Montbret 619, 79.

¹⁸¹ Carolyn Fick, *The Making of Haïti : The Saint-Domingue Revolution from Below*, Knoxville, 1990.

¹⁸² Voir D. Geggus, *The Saint-Domingue Slave Revolt and the Rise of Toussaint Louverture*, à paraître.

¹⁸³ Voir C.L.M. Milcent, *Du régime colonial*, Paris, 1792 : 5. Cependant, il est difficile de trouver d'autres preuves de ce désarmement.

¹⁸⁴ De telles rumeurs coururent à l'occasion d'une vingtaine de révoltes et conspirations d'esclaves pendant la période 1789-1832, principalement aux Caraïbes, mais également aussi loin que dans le Haut Pérou et Bourbon : D. Geggus, « The French and Haïtian Revolutions and Resistance to slavery in the Americas », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 282-3, 1989 : 118-121 ; Anne Pérotin-Dumon, *Être patriote sous les Tropiques*, Basse-Terre, 1985, 183 : 277-282 ; Pierre Desalles, *Historique des troubles survenus à la Martinique pendant la révolution*, H. De Frémont, éd., 1982 ; Hubert Gerbeau, « De Saint-Domingue à

de 1791 et ont pu se confondre avec les nouvelles relatives au décret du 15 mai, portant attribution de droits politiques aux gens de couleur nés de parents libres. En effet, un faux décret à ce sujet avait déjà circulé à Saint-Domingue cette année-là.

En juin/juillet, des révoltes d'esclaves eurent lieu sur trois plantations aux environs de Port-au-Prince où la garnison s'était mutinée ¹⁸⁵. Les échos de la fuite du roi à Varennes parvinrent à Saint-Domingue au début d'août, ainsi que *la Lettre aux gens de couleur et nègres libres* de l'abbé Grégoire, qui parlait d'une éventuelle liberté pour tous les Noirs. Une nouvelle assemblée coloniale, dominée par les radicaux, fut tenue à Léogane, qui fut ajournée le 9 août avec résolution de se tenir à nouveau le 25 août dans le port du Cap-Français, au nord. Cette ville, qui normalement grouillait de marins venus d'Europe, était relativement calme à cette période de l'année ¹⁸⁶. Et la longue saison des pluies du nord était sur le point de commencer.

Le dimanche 14 août, une réunion de commandeurs, cochers et d'autres membres de l'« élite » des cases-nègres d'environ une centaine de plantations eut lieu sur la plantation Lenormand de Mézy dans la Plaine-du-Nord. Après avoir débattu des développements politiques en France et dans la colonie, ils prirent la [156] décision de se rebeller. La réunion en elle-même ne fut pas secrète. Les colons firent plus tard état du « prétexte d'un repas », d'un « grand dîner » auquel les esclaves furent autorisés à assister ¹⁸⁷. L'un des incendiaires fut arrêté et, au cours de son interrogatoire, il révéla le complot et dénonça

Bourbon », in *Revue de la société haïtienne d'histoire et de géographie*, 163, 1989 ; G. Ovando-Sanz, A. Vasquez, eds. *Obras completas de Humberto Vasquez-Machicado y José Vasquez-Machicado*, La Paz, 1988, vol. 7 : 617-620.

¹⁸⁵ Sur l'influence du facteur militaire sur les révoltes d'esclaves aux Amériques, voir D. Geggus, « The Enigma of Jamaica in the 1790s : New Light on the Causation of Slave Rebellions », in *William and Mary Quarterly*, 44, 1987 : 274-299.

¹⁸⁶ Voir les statistiques périodiques issues des ports dans le journal colonial, *Les Affiches américaines*, 1788-1790.

¹⁸⁷ Bibliothèque municipale, Auxerre, ms. 331, 83 ; Médiathèque, Nantes, ms. 185 ; Service historique de la marine, Vincennes (ci-après *SHM*), ms 113 : 665.

plusieurs autres conspirateurs. Cependant, ce ne fut pas avant le week-end (20/21 août), lorsque d'autres confessions furent recueillies, que l'inquiétude commença à courir parmi les Blancs (et peut-être aussi parmi les conspirateurs), sans toutefois se propager au-delà des limites de la paroisse de Limbé.

Les témoignages contemporains de la réunion du 14 août à la sucrerie Lenormand ne font pas défaut ¹⁸⁸. Il n'en est pas de même pour la cérémonie du Bois Caïman et, par la suite, les deux événements ont souvent été confondus. Des trois témoignages oculaires de la cérémonie, celui de Dalmas est, de loin, le plus précieux pour ce qui est des questions de date et de lieu. Étant résident de la Plaine-du-Nord, celui-ci a dû vivre cette crise ; il a probablement recueilli ses éléments d'information dans les heures qui ont suivi la cérémonie, et il écrit son récit seulement deux ans et demi plus tard, soit un demi-siècle avant que Céligny Ardouin n'écrive le sien. Il est, par la suite, surprenant que cette source cruciale ait souvent été négligée.

Dalmas montre clairement que deux rassemblements distincts eurent lieu. Il fait mention de celui de la plantation Lenormand, le 14 août, et indique que le plan de rébellion y fut élaboré. Toutefois, « avant de l'exécuter », ajoute-t-il, « ils célébrèrent une espèce de fête ou de sacrifice, au milieu d'un terrain [157] boisé et non cultivé de l'habitation Choiseul, appelé le Caïman, où les nègres se réunirent en grand nombre » ¹⁸⁹. Cette fameuse cérémonie ne fut donc pas organisée à la sucrerie Lenormand au Morne-Rouge (qui d'ailleurs n'était

¹⁸⁸ La plupart des témoignages contemporains situent l'attaque au cours de la nuit du 16 au 17 août, mais les récits les plus fiables (écrits six semaines après par trois résidents de la paroisse de Limbé, y compris un membre de la famille Chabaud) font état de la nuit du 17 au 18 août : AN, Dxxv/78/772, document KK 178 ; AN, F3/197, extraits des détails authentiques. D'autres témoignages donnent la date du 11 août (chiffre qui, écrit à la main, peut être plus facilement confondu avec le chiffre 17 que le chiffre 16) : *SHM*, ms. Il 3 : 664 ; Médiathèque, Nantes, Ms. 1809, 184 ; Jean Garran Coulon, *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue*, Paris, 1797-99, vol. 2 : 211. Cette erreur manifeste a conduit de nombreux historiens à exagérer la lenteur de la réaction des colons.

¹⁸⁹ Dalmas, *Histoire*, vol. 1 : 117.

pas la plantation où Macandal avait Vécu)¹⁹⁰ mais dans une autre grande sucrerie de la plaine. Celle-ci appartenait au marquis de Choiseul et se trouvait dans la paroisse de la Petite-Anse, à mi-chemin entre le Cap-Français et les célèbres plantations Galliffet, où Dalmas était médecin. Là, à une dizaine de kilomètres à l'est de Lenormand, il se trouve toujours un endroit qui s'appelle Caïman¹⁹¹.

La question reste à savoir combien de temps s'écoula entre les deux rassemblements. Il paraît dans le récit de Dalmas que le sacrifice du Bois Caïman fut organisé quelques jours après la réunion à la plantation Lenormand, et peu avant qu'un groupe de vingt esclaves attente aux jours du gérant de la plantation La Gossette, la deuxième des trois sucreries Galliffet. Dalmas précise que cet attentat fut commis après que le gérant, Mossut, fut allé se coucher, la nuit du 20 août. Il est cependant clair que Dalmas entendait le 21. (Il désigne le 23 août comme étant un mercredi alors que le 23 était en fait un mardi - il se souvenait des jours de la semaine mais non des dates.) En outre, une lettre du gérant lui-même, écrite quelques semaines plus tard seulement, fixe l'assassinat au 21 août, vingt-quatre heures avant que Boukman ne déclenche l'insurrection dans la paroisse de l'Acul¹⁹². Nous savons, par conséquent, que la cérémonie eut lieu le 22. Ce fut au cours de cette journée que l'interrogatoire de plusieurs esclaves de la plantation La Gossette révéla l'organisation [158] du sacrifice et la

¹⁹⁰ La plantation où il avait été esclave était la sucrerie Lenormand de Mézy au Bas-Limbé.

¹⁹¹ Bibliothèque nationale, Paris, Cartes et plan, Ge AA 18 ; U.S. Army, Carte d'Haïti, feuille 5775 11. Je n'ai pas trouvé de Bois Caïman sur une carte contemporaine. Cependant, une « savane à caïman » est indiquée près des plantations Galliffet sur un croquis qui se trouve parmi les papiers de cette plantation : AN, 107 AP 127/2. M.L.E. Moreau de Saint-Méry, *Description... de Saint-Domingue* (1797), Paris, 1958, vol. 2, 580, la mentionne aussi. Christian Girault et al., *Atlas d'Haïti*, Talence, 1985, planche 2, situe le Bois Caïman à tort, là où commence la révolte, au centre de la paroisse de l'Acul.

¹⁹² AN, 107 AP 128/3, Mossut à Galliffet, 19 sept. 1791.

décision de commencer la rébellion. Étant médecin des plantations Galliffet ¹⁹³, Dalmas assistait sans doute à l'interrogatoire.

La date à laquelle la cérémonie s'est plus probablement déroulée est, selon moi, celle du soir du 21 août. Tout comme le 14, c'était un dimanche, jour où les esclaves pouvaient le plus facilement se rassembler. (La sucrerie Choiseul était, à l'instar de Lenormand de Mézy, bien placée pour que les esclaves y passent au retour du marché de dimanche du Cap-Français.) Hérard-Dumesle, bien que commettant des erreurs de date, situe également la cérémonie au cours de la nuit précédant l'insurrection. Et le récit de Céliney Ardouin, quoique encore plus confus, situe la cérémonie au cours de la même nuit où eut lieu l'attaque de la Gossette ¹⁹⁴.

Selon Dalmas, la nuit précédant l'attentat contre Mossut, un message fut délivré à la plantation La Gossette indiquant que le jour tant attendu avait été fixé pour le lendemain.

Ceci pose la question de savoir quelle date avait été prévue pour le déclenchement de l'insurrection. Nous avons vu qu'eurent lieu au moins deux tentatives avortées : à la plantation La Gossette ¹⁹⁵, le dimanche 21 août et à la plantation Chabaud, quelques jours après le rassemblement de Lenormand, sans doute le mercredi 18 ¹⁹⁶. L'on sait qu'au

¹⁹³ On disait, après qu'il fut embauché : « Les nègres le méprisent », AN, 107 A.P. 128/1, notes du 2 janvier 1790.

¹⁹⁴ Cf. *supra*, note 8. Dans son récit, les attaques des plantations La Gossette (rendue « La Doucette ») et Chabaud, et la réunion chez Lenormand auraient eu lieu toutes le même jour.

¹⁹⁵ D. Geggus, « Les esclaves de la Plaine-du-Nord à la veille de la révolution, partie III », *RSHHG*, 144, 1984 : 24-36, éclaire les dures conditions sur les plantations Galliffet et montre comment ces conditions se détérioraient, surtout à la Gossette, pendant les années précédentes. Toutefois, quoique je parle des « conspirateurs de la Gossette », il n'est pas évident que la plupart de ceux qui attaquèrent Mossut étaient en fait de la plantation.

¹⁹⁶ Il y en eut peut-être davantage. « Environ une semaine avant le commencement du soulèvement, rappela Bayon de Libertat en 1799, des maraudeurs mirent le feu aux cannes de la plantation Bréda à Haut-du-Cap, mais les esclaves menés par Toussaint Louverture éteignirent les flammes. » D. Geggus, « Toussaint Louverture and the Slaves of the Bréda Plantations », in *Journal of Caribbean*

cours du rassemblement [159] à la sucrerie Lenormand, les conspirateurs étaient en désaccord sur la date la plus opportune pour déclencher la rébellion. Certains voulaient se soulever immédiatement ; d'autres souhaitaient attendre l'arrivée des troupes royalistes, supposées des alliées. Il apparaît que ces dernières l'emportèrent ¹⁹⁷. Carolyn Fick indique que la date de la révolte était fixée au 22 août, sans offrir d'autre preuve à l'appui que celle du rapport ultérieur du gouverneur mentionnant que le 22 août il fut informé des rumeurs selon lesquelles le soulèvement était prévu pour la nuit même ¹⁹⁸. Cependant, dans des documents faisant état d'un projet de date, c'est la nuit du 24 au 25 août qui est avancée ¹⁹⁹. Si Fick fait effectivement cas de certains de ces documents, elle suppose qu'ils ne font référence qu'à une conspiration urbaine au Cap-Français qui fut, néanmoins, coordonnée avec celle des esclaves de la plaine ²⁰⁰. Mais pourquoi aurait-il été prévu que les deux conspirations devaient éclater à deux jours d'intervalle ?

Le fait est que l'insurrection d'août, malgré son ampleur impressionnante, était tout sauf coordonnée. Les tentatives avortées, dont il a été fait mention plus haut, les désaccords quant à la date du soulèvement, l'absence de rébellion de la part des esclaves de la ville et, par-dessus tout, le développement séquentiel de la rébellion au cours de la première semaine - de plantation à plantation, de paroisse à pa-

History, 1986 : 44. Sur les événements de la plantation Vaudreuil, voir Fick, *Makin'g*, 107, et Geggus, « Esclaves de la plaine... partie II », *RSHHG*, 136, 1984 : 12.

¹⁹⁷ Garran Coulon, *Rapport*, vol. 2 : 211-212 ; AN, F3/267 : 311-323.

¹⁹⁸ Fick, *Making* : 96, 102, 263.

¹⁹⁹ AN, CC9A/5, « Révolte des Noirs » ; AN, F3/141, 238, et F3/197, « Notes de quelques événements », AN, Dxxv/3/31, rapport par Roume ; D.V.A.E.P., *Historia de la Isla de Santo Domingo*, Madrid, 1806 : 104 ; Fick, *Making* : 103. *SHM* (ms. 113 : 655, mentionne le 22/23 comme la « date sélectionnée » mais seulement en passant.

²⁰⁰ Fick, *Making* : 103, 263.

roisse ²⁰¹ - laissent penser à une révolte qui éclata prématurément. De fait, nombre de contemporains l'affirmèrent, précisant qu'elle était prématurée de deux jours ²⁰². En outre, le lundi 22 août était un choix étrange pour déclencher un soulèvement. En premier lieu, il s'agissait d'un jour de labeur. Les esclaves insurgés des Amériques [160] avaient tendance à choisir les dimanches ou les jours fériés pour organiser leurs insurrections, vraisemblablement afin de ne pas avoir à commencer à combattre après une journée entière de travail. En second lieu, la cérémonie en hommage au drapeau avait été organisée au Cap-Français pour la matinée du 23 août, ce qui signifiait que la milice de la ville était assemblée et en armes au moment où la nouvelle du soulèvement arriva ²⁰³.

En admettant que l'attente des troupes royalistes n'eût été qu'une histoire quelque peu fabriquée, je pense que l'intention des conspirateurs était que la révolte éclatât au cours de la nuit du mercredi 24 août. Divers témoignages l'indiquent. Et si l'attaque de Chabaud eut effectivement lieu le 17 août, cela vient renforcer l'idée selon laquelle le jour retenu était le mercredi. Par-dessus tout, le 25 août était la date à laquelle l'assemblée coloniale devait rouvrir au Cap-Français. Ce n'était pas seulement un jour où la populace du Cap serait distraite par le grand appareil, mais c'était également une chance unique pour éliminer d'un seul coup l'élite politique de Saint-Domingue. De plus, il s'agissait des leaders du parti radical de la colonie, menaçant alors de sécession, et que les esclaves appelaient avec mépris « les citoyens ». Si l'on accepte la thèse selon laquelle les contre-révolutionnaires

²⁰¹ C'est pourquoi Johannes Trammond la décrit, bien qu'à tort, comme « anarchique, spontanée, acéphale » : G. Hanotaux, A. Martineau, éd. Histoire des colonies françaises, Paris, 1929, vol. 1 : 514.

²⁰² AN, Dxxv/78/772, lettre de Sabatié Barrau, 11 sept. 1791 ; Gros, Isle de Saint-Domingue, Paris, 1793 : 9 ; cf. *supra*, note 33.

²⁰³ SHM, tris. Il 3 : 655 ; AN F3/141 : 223.

blancs aidèrent à fomenter l'insurrection - ce qui n'est pas mon cas - ce raisonnement s'impose avec encore plus de force ²⁰⁴.

Boukman déclencha la rébellion le 22 août, très probablement parce qu'il craignait que la conspiration ne fût découverte. Au cours du dimanche 21 août, l'enquête à Limbé devint soudain plus sérieuse. Une nouvelle confession plus détaillée, fut recueillie ; de nouvelles arrestations menaçaient ; l'alerte fut donnée par la municipalité d'autres paroisses ; et certains de ceux faits prisonniers furent expédiés, avec leurs dépositions, par mer au Cap ²⁰⁵. Ce furent peut-être ces développements qui menèrent à l'appel de la réunion du Bois Caïman ainsi qu'à la fixation [161] d'une nouvelle date pour le soulèvement. Ou bien, comme le suggère Dalmas, la décision avait peut-être été déjà prise le samedi. Ou bien encore, ce furent sans doute l'attaque de la Gossette qui suivit la cérémonie, l'enquête subséquente menée par le sénéchal du Cap-Français le lendemain, et les rapports que reçut le gouverneur par la suite, qui précipitèrent l'insurrection. Il est difficile de choisir entre ces hypothèses, mais la manière peu coordonnée du soulèvement de la nuit de lundi indique la dernière. Cela étant, il se peut que la cérémonie du Bois Caïman ait en fait gêné la conspiration, les conspirateurs de la Gossette, sûrs de leur invulnérabilité, ayant été encouragés à agir trop tôt.

Dalmas indique que les participants à la cérémonie, après avoir sacrifié un cochon et bu son sang, se saisirent vivement de ses poils afin de s'en faire des amulettes pour se protéger. Le cochon était « entouré de fétiches » et était sacrifié « au tout puissant génie de la race noire ». Le médecin blanc vit dans cet événement un acte religieux, mais son récit ne révèle aucun autre détail. Il n'y est fait aucune mention d'un serment, d'une prière, d'une prêtresse, de Boukman, ni de

²⁰⁴ Cette thèse a longtemps été favorisée par les historiens haïtiens, de Madiou à Gérard Laurent. Fick, *Making* : 92, l'accepte mais ne l'examine pas. Des contemporains radicaux virent également la main de la contre-révolution dans le choix de la Saint-Barthélémy, anniversaire du massacre du 16e siècle : lettre du 11 sept., cf. *supra*, note 36.

²⁰⁵ AN, F3/267 : 321 ff. F3/141 : 203.

personne d'autre. Ce n'est peut-être pas surprenant. Toutefois, il n'est pas non plus fait état d'un serment ou de Boukman dans la version de 1824 de Hérard-Dumesle. Il faudra le récit de Céligny Ardouin, soit cinquante ans après l'événement, pour que ces éléments deviennent partie du récit de la cérémonie du Bois Caïman. Même alors, il n'est pas évident que Boukman ait été lui-même un leader religieux ; selon Ardouin, la cérémonie fut menée par une prêtresse. Il est difficile, en fait, de trouver des témoignages plus anciens, français ou haïtiens, qui font référence à Boukman comme prêtre ²⁰⁶. Bien qu'il ait, sans nul doute, exercé une grande influence sur les insurgés, on doit émettre certaines réserves avant d'avancer qu'il fut plus qu'une figure militaire et politique.

La première remarque à faire sur la version d'Hérard Dumesle est qu'elle décrit deux réunions distinctes. Ceci, selon moi, lui confère une marque d'authenticité, n'ayant, à l'évidence, [162] pas lu le récit de Dalmas, l'auteur doit avoir eu écho des rassemblements Lenormand et Choiseul lorsqu'il visitait le nord d'Haïti. Par ailleurs, son récit se présente comme une évocation poétique de ces événements et non comme une description historique. De fait, il est pour sa majeure partie écrit en alexandrins et constitue un poème où la plupart des références concernent la Grèce antique et non le vaudou haïtien. Il est fait mention d'Attique et d'Ausonie, de Jason et Spartacus, mais jamais ni de Boukman, ni du Bois Caïman. Selon Dumesle, au cours du second rassemblement, un cochon fut sacrifié par une « jeune vierge » et ses entrailles furent utilisées pour la divination - ce qui n'était pas une pratique répandue parmi les peuples africains ²⁰⁷. Il est également à noter que la toile de fond familière d'un terrible orage (que Dumesle décrit en premier) ne se rapporte pas à cette cérémonie, mais à une

²⁰⁶ A ma connaissance, il n'y a que la seule mention dans un journal britannique contemporain qu'il « passait pour être magicien » : *English Chronicle and Universal Evening Post*, 14 January 1792. Il est possible qu'il y ait ici une confusion avec Jeannot, le « médecin-général », qui mourut en même temps que Boukman.

²⁰⁷ Elle était pour la plupart restreinte aux peuples pratiquant le pâturage, qui étaient peu nombreux à Saint-Domingue.

cérémonie ayant eu lieu antérieurement au Morne-Rouge et au cours de laquelle un prêtre sacrifia un taureau et fit une oraison ²⁰⁸.

Voici la première apparition de la célèbre prière que l'on attribue à Boukman : « Bondié qui fait soleil, qui clairé nous en haut. » ²⁰⁹ Si cela est authentique, ces mots furent probablement prononcés par Boukman, bien que Dumesle ne le précise pas. Cependant, cela aurait eu lieu lors du rassemblement de Lenormand et non au Bois Caïman. Mais jusqu'à quel point cela est-il authentique ? La prière créole de Dumesle avec ses vers rimés est présentée (dans un appendice au corps de son poème) comme simplement « le sens de l'oracle dans l'idiome qu'il a été prononcé ». Dès lors, il semble vain, par exemple, de spéculer sur les implications théologiques de l'usage du terme « Bondié ». Il s'agit là des mots de Dumesle en 1824, non de [163] ceux de Boukman trente ans plus tôt. Que le leader des esclaves ait fait un discours hostile aux Blancs, l'on ne peut guère en douter. Mais que peut-on ajouter ? Le discours était-il à ce point dirigé contre le christianisme comme le suggère le poème d'inspiration classique de Dumesle ? Cela serait quelque peu surprenant étant donnée la tendance du vaudou à assimiler les éléments du christianisme et les bonnes relations entretenues généralement entre les esclaves insurgés et l'église coloniale ²¹⁰.

Le docteur Fick soutient qu'une publication de 1889 fondée sur des lettres écrites par les nonnes du Cap-Français atteste de l'authenticité-

²⁰⁸ La carbonisation de ce sacrifice suggère également la Grèce antique plutôt que Haïti. Néanmoins, on peut trouver dans cette histoire de deux réunions avec leurs animaux différents pour le sacrifice une preuve à l'appui de la tradition vaudou (Menesson-Rigaud « Rôle » ; 59) que les conspirateurs consultèrent d'abord les dieux Rada, et ensuite les Petro. Rada et Petro sont les principaux sous-cultes du vaudou actuel.

²⁰⁹ Antoine Métrai, *Histoire de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, Paris, 1818 : 15-16, (qui cite Dalmas), comprend dans son récit un discours plutôt absurde et évidemment apocryphe. Est-ce que ce récit-là avec sa « jeune prêtresse en robe blanche » aida à inspirer Hérard-Dumesle ?

²¹⁰ D. Geggus, « Haïtian Voodoo in the Eighteenth Century : Language, Culture, Resistance », in *Jarhbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 28, 1991 : 1-2, 27 ; D. Geggus, *Slave Resistance Studies and the Saint-Domingue Slave Revolt*, Miami, 1983 : 15-17.

té de la prière. Les nonnes auraient vu et entendu, de leur fenêtre du couvent, Boukman récapitulant sa prière pendant une attaque contre la ville et répétant la dernière ligne « Couté la liberté li palé cœurs nous tous » ²¹¹. Cela paraît peu probable. A ma connaissance, les insurgés, en 1791, ne s'avancèrent jamais à un kilomètre ou plus du Cap, et approchèrent encore moins par les montagnes le côté nord-ouest où se trouvait le couvent. En outre, tant de détails secondaires issus de la description de Moreau de Saint-Méry d'une cérémonie vaudou se retrouvent, de manière assez comique, dans ce récit que l'on ne peut qu'arriver à la conclusion suivante : son auteur, du XIX^e siècle, prit de nombreuses libertés avec ses sources. On peut supposer qu'il ou elle a lu la prière figurant dans *La vie de Toussaint Louverture* de Victor Schoelcher, publiée cette année-là et où pour la première fois, je crois, elle fut attribuée à Boukman ²¹².

La licence poétique explique également que, dans l'ouvrage intitulé *Toussaint Louverture* d'Aimé Césaire, nous trouvons les conspirateurs du Bois Caïman chantant le chant vaudou commençant par « Eh eh Bomba ! », qui est aussi emprunté à Moreau de Saint-Méry ²¹³. (Ce chant, en tout état de cause, n'était pas le credo révolutionnaire que C.L.R. James et d'autres [164] ont imaginé.) ²¹⁴ De même, il n'existe pas de preuve à l'appui de l'affirmation de Dantès Bellegarde selon laquelle les leaders du soulèvement furent choisis au Bois Caïman, et que Toussaint Louverture était présent. Ceci n'est tout simplement pas connu ²¹⁵. Quant à l'identité de la prêtresse, Dalmas et Ardouin

²¹¹ Fick, *Making* : 104, 264-266.

²¹² Victor Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, 1889 : 30 Moreau de Saint-Méry, *Description*, vol. 1 : 64-69.

²¹³ Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, Paris, 1960 : 160.

²¹⁴ Geggus dans « Haïtian Voodoo » offre une traduction et une exégèse de ce chant qui diffèrent un peu de celles de Fick, *Making* : 58, 104, où il est affirmé, pour des raisons inconnues, que le chant date « from at least mideigh-teenth century ».

²¹⁵ Général Kerverseau, un des premiers à avancer que Toussaint organisa l'insurrection de 1791, prétend que Toussaint assista à la réunion où l'on sélectionna

n'en donnent aucun indice. Elle aurait pu être grande, comme l'affirme Bellegarde, mais nous n'avons pour preuve que la « jeune vierge » hellénique d'Hérard-Dumesle, et Cécile Fatiman, la mulâtresse aux yeux verts citée par Étienne Charlier ²¹⁶. Ce qui laisse à penser que la « vieille africaine » décrite dans de nombreux récits ultérieurs est probablement apocryphe.

Les détails de ce qui s'est passé au Bois Caïman restent donc difficiles à cerner, en dehors de l'immolation d'un porc par une prêtresse au cours d'une espèce de cérémonie religieuse préparant la guerre. Sans doute, on y prêta serment, comme rapporte Ardouin, et comme laisse supposer le fait mentionné par Dalmas que les participants y burent du sang. Peut-être ce fut spécifiquement un pacte de sang dahoméen, comme l'a suggéré l'anthropologue Alfred Métraux. Ceci est pourtant difficile à accorder avec la tradition populaire qui associe la cérémonie avec le culte Petro du vaudou (où la culture kongo a beaucoup influé), et qui insiste que le Rada dahoméen n'y était pour rien ²¹⁷. Vu que plus de la moitié des Africains de la province du Nord étaient à cette époque des Bantous de l'Ouest et du Centre de l'Afrique, tandis que seulement un huitième venait de l'aire culturelle qui comprend le Dahomey, il ne serait pas surprenant si le Bois Caïman fut effectivement une contrepartie kongo du [165] rassemblement sur la plantation Lenormand dominée par les esclaves créoles ²¹⁸.

les leaders, mais il ne donne pas de date ni de lieu : AN, CC9B/23, « Rapport du Général Kervereau », 1801.

²¹⁶ Cf. *supra*, note 9.

²¹⁷ Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris, 1958 : 35 ; Menesson Rigaud, « Rôle du vaudou » : 59-60. Les deux thèses dépendent en grande partie du sacrifice d'un porc. L'influence kongo sur le Petro est examinée dans Geggus, « Haïtian Voodoo » : 19-21.

²¹⁸ Dans la Plaine-du-Nord, à cette époque, presque tous les commandeurs et cochers (ceux qui assistaient à la réunion) étaient des créoles (nés dans la colonie). Sur la structure de la population servile, voir D. Geggus, « Sugar and Coffee Cultivation in Saint-Domingue », in Ira Berlin, Philipp Morgan, eds, *Cultivation and Culture : Work Process and the Shaping of Afro-American Culture in the Americas*, à paraître, tables 8 et 11.

Cependant, étant donné le contexte politique de l'événement, et que les « Kongos » ne formaient qu'une minorité de la population esclave de la plaine, on peut douter que la cérémonie fût étroitement liée à une seule ethnie. Plus probablement, elle devait signaler un mélange de traditions religieuses. Cette tendance à mélanger est une fonction historique du vaudou haïtien qui est normalement présentée comme évidente, à cause de la structure synchrétique de la religion actuelle avec ses rites « nationaux » différents. Pourtant, personne n'a jamais montré que cette fusion fut réalisée avant la révolution, et que ce que les colons appelaient « le vaudou » n'était autre chose qu'une série de différents rites ethniques ou locaux ²¹⁹. Nonobstant l'expérience unificatrice de lutter contre un ennemi commun, des conflits interethniques parmi les esclaves ne disparurent pas pendant la révolution ²²⁰. De plus, une conscience ethnique était toujours forte parmi les descendants des différentes nations africaines dans les années 1840, même au point de pratiquer l'endogamie ²²¹. De même, il faut se méfier de projeter dans le passé colonial l'idée que le vaudou exprimait forcément une idéologie révolutionnaire. Des preuves à l'appui d'une telle opinion se sont trouvées plus souvent dans l'esprit des historiens que dans les documents du passé ²²². Avec très peu d'exagération, on peut [166] dire que la réputation du vaudou d'être une force unificatrice et révolutionnaire commence avec la cérémonie du Bois Caïman.

²¹⁹ Cependant, la signification du chant « Eh eh Bomba » sous ce rapport est notée dans Fick, *Making* : 58, et discutée plus amplement dans Geggus, « Haitian Voodoo » : 21-24.

²²⁰ (Louis) Dubroca, *La vie de Jean-Jacques Dessalines*, Paris, 1804 : 1327 ; (Louis) Boisrond-Tonnerre, *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti*, Paris, 1851 : 83-89 ; Geggus, « Haitian Voodoo » : 23-24. Sur le conflit interethnique à Trinidad, voir Maurcen Warner-Lewis, *Guineai Other Suns*, Dover, 1991 : 20-23.

²²¹ Victor Schoelcher, *Colonies étrangères en Haïti*, 2 vols., Paris, 1842-43, vol. 2 : 300.

²²² Dr Fick est relativement prudente à cet égard, mais elle affirme néanmoins (*Making* : 42) que les esclaves vaudouisants demandaient « vengeance against their oppressors » et que les cérémonies Petro coloniales comportaient un pacte de sang et un « vow of vengeance », quoique de nouvelles preuves manquent pour appuyer cette position. Cf. *supra*, note 57.

Que peut-on dire du rôle de la cérémonie dans l'insurrection ? D'abord, qu'elle servit à sacraliser un mouvement politique qui était en train de se réaliser. La décision de se révolter, prise sept jours auparavant au rassemblement de contremaîtres et cochers, « l'élite » des cases-nègres, fut au Bois Caïman directement communiquée à la foule des esclaves des champs dans un cadre religieux destiné à faciliter leur mobilisation. Une conspiration de large envergure était déjà en place avant que la cérémonie n'eut lieu, et en plus, les colons peu à peu la découvraient. Il est possible que l'on ait utilisé la cérémonie conséquemment pour avancer la date du soulèvement du 24 au 22 août. Plus probablement, ce fut l'incident sur l'habitation La Gossette suivant la cérémonie, qui précipita le déclenchement de la révolte deux jours trop tôt. Si Boukman avait attendu plus longtemps, la conspiration, comme la plupart des conspirations d'esclaves, aurait pu être écrasée. D'autre part, en attendant jusqu'à la date convenue, les esclaves du Cap-Français et de la plaine voisine auraient pu déclencher également un soulèvement spectaculairement coordonné, même plus dévastateur que celui qui eut lieu.

J'ai soutenu ailleurs que l'on a d'habitude exagéré l'importance du vaudou comme source de leadership, d'organisation et de mentalité révolutionnaire dans la rébellion de 1791 ²²³. Si l'importance du vaudou dans la révolution haïtienne a été marquée quelques années plus tard dans la province de l'Ouest, où Hyacinthe, Hallaou et Romaine la Prophétesse firent connaître leurs noms, c'est là aussi qu'une révolution autonome d'esclaves se développa le plus lentement. Il y a certainement de bonnes raisons à souligner la perspective magico-religieuse de la masse des esclaves, mais, à mon avis, c'était leur tactique prudente de guérilla, plutôt que leur ardeur à mépriser la mort, [167] qui les mena à la victoire ultime. Comme Pierre Pluchon, donc, j'envisage le rôle du vaudou dans la révolution haïtienne comme secondaire plutôt

²²³ D. Geggus, *Marronage, Voodoo, and the Saint-Domingue Slave Revolt of 1791*, in Patricia Galloway, Philip Boucher, eds. *Proceedings of the Eighteenth Meeting of the French Colonial Historical Society*, Lanham, 1991 ; Geggus, « Haitian Voodoo » : 22-31.

que central ²²⁴. Ou, comme disent toujours les paysans haïtiens : « Konplo pi fo pase wanga. » ²²⁵

La cérémonie du Bois Caïman imprégna ses participants de courage et d'un sentiment de solidarité accentué, mais il faut se demander combien ils étaient. S'ils étaient plus de deux cents au rassemblement sur la plantation Lenormand, ils auraient sans doute laissé plus de traces dans les documents de l'époque. Dans tous les cas, ils ne pouvaient être plus qu'une petite minorité d'esclaves qui s'armèrent pendant l'été 1791. On a exagéré les conséquences de la cérémonie du Bois Caïman, parce qu'on l'a normalement confondue avec la réunion précédente sur l'habitation Lenormand de Mezy. Toutes nos sources suggèrent que celle-ci joua un rôle plus important dans l'organisation du soulèvement. Même la prière de Boukman, si elle est authentique, fut prononcée là et non au Bois Caïman. Il est donc tout à fait convenable que le 14 août soit célébré en Haïti comme anniversaire de signification nationale, bien qu'il ne soit pas l'anniversaire du sacrifice du Bois Caïman, et qu'il ait pu n'avoir rien à faire avec le vaudou.

²²⁴ Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers et empoisonneurs : de Saint-Domingue à Haïti*, Paris, 1987 : 136-139.

²²⁵ « Une conspiration est plus forte qu'une amulette ». Cité par Glenn Smucker dans : Charles Foster, Albert Valdam (éd.), Haïti, *Today and Tomorrow*, Lanham, 1984 : 45.

[169]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

Troisième partie

Pour une réécriture de l'histoire
de la traite et de l'esclavage

[Retour à la table des matières](#)

[171]

Troisième partie.
Pour une réécriture de l'histoire
de la traite et de l'esclavage

10

Les traits historiques d'un protonationalisme populaire *

Michel HECTOR

[Retour à la table des matières](#)

La fondation de l'État-nation en Haïti, après la capitulation de l'armée française en novembre 1803, est l'aboutissement d'intenses mobilisations politiques et sociales qui prennent leur essor à partir de la grande insurrection commencée dans la nuit du 22 au 23 août 1791, dans la partie nord de la colonie de Saint-Domingue. Depuis cet événement majeur, les épisodes les plus marquants des combats menés pour la liberté d'abord, et l'indépendance ensuite, ont tous conservé la même caractéristique initiale, à savoir une participation décisive des secteurs les plus dominés de la société coloniale esclavagiste. « C'est ici, écrit Madiou, le cas de nous rappeler que la guerre héroïque de l'indépendance d'Haïti n'avait été supportée que par les habitants des mornes et des plaines qui seuls avaient fourni les bataillons, parmi les-

* Extrait d'un livre en préparation avec l'historien dominicain Ruben Silie.

quels il s'était trouvé quelques rares hommes à cœur d'élite et de quelque instruction qui avaient été élevés au sein des villes. » ²²⁶ Voilà ce qui confère à l'action collective de ces centaines de milliers d'anciens captifs un rôle fondamental dans la lutte pour la constitution d'une nationalité [172] haïtienne, avant même le déploiement d'une idéologie nationale proprement dite ou d'un nationalisme étatique porté antérieurement par des élites économiques ou intellectuelles déjà existantes ²²⁷. Ainsi aboutissons-nous à un phénomène particulier, consistant en la formation d'un État-nation territorial sans l'éclosion préalable d'un nationalisme ²²⁸.

Dans le contexte de contestation collective, de plus en plus généralisée, du système de domination coloniale esclavagiste se produit la consolidation d'une série de traits socioculturels communs, forgés fondamentalement au niveau du vécu des couches subalternes de la société en place. A la fois agents et produits du long processus historique de relative homogénéisation des divers flux de la population mise en captivité dans la Saint-Domingue française, ces marqueurs identitaires représentent, pour les secteurs dominés de la colonie, des signes dont l'extension, le renforcement et la défense donnent un contenu bien précis à la formation d'un protonationalisme populaire au cours des diverses batailles libératrices, livrées entre 1791 et 1803 ²²⁹. En ce sens, la participation massive à la lutte pour l'expulsion définitive de l'armée expéditionnaire de colonisateurs français charrie aussi l'aspiration au renforcement et à la promotion de ces

²²⁶ Th. Madiou, *Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1989, tome VI : 455.

²²⁷ H., Khon, *Historia del nacionalismo*, FCE, Mexico, 1949 ; B. Anderson, *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996 ; E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Mexico, 1991.

²²⁸ *Chemins critiques, nationalisme*, vol. 3, n° 1-2, décembre 1993, particulièrement les articles de Jacky Dahomey et Franklin Midy. Voir aussi l'étude de Olivier Roy, « Nations sans nationalisme », in P. Birnbaum, (sous la direction de), *Sociologie des nationalismes*, PUF, 1977 : 251-265.

²²⁹ Sur la notion de protonationalisme populaire, on peut voir avec intérêt E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1870*, Gallimard, 1992.

facteurs structurants que sont la petite production, la langue créole et la religion vodou.

La plantation, un premier lieu d'homogénéisation

Pour assurer le maintien de l'approvisionnement en main-d'œuvre, la traite négrière a puisé, en premier lieu, dans une large portion des côtes occidentales de l'Afrique et, par la suite, [173] dans quelques points de l'Afrique orientale. Dans cet espace, les zones de ponction ont varié, au fil des XVII^e et XVIII^e siècles, entre surtout le Sénégal, le Nigeria, le Bénin, la Côte-de-l'Or, la Guinée, le Congo, l'Angola et le Mozambique. Ainsi se sont retrouvés sur la terre de Saint-Domingue des représentants de plus d'une centaine d'ethnies ou de « nations ». Ils parlaient une multiplicité de langues différentes et étaient totalement « désocialisés ». Ils ne possédaient en fait que leur identité raciale et leur mémoire. A travers leur impressionnante diversité, ils sont en général ramenés à trois grands groupes ethniques : les Soudanais, les Guinéens et les Bantous. Vers la fin de la période coloniale, c'est derniers représentaient sans conteste la souche la plus forte quantitativement.

Comment cette population si diversifiée, établie dans un milieu géographique nouveau et dans une organisation fractionnée de l'espace socio-économique, a pu vaincre les barrières ethniques, linguistiques et environnementales pour former une nouvelle communauté ? Question palpitante d'intérêt dont plusieurs aspects restent encore à explorer. En tout cas, signalons-en quelques-uns, déjà abordés par certains spécialistes, qui sans doute ont joué un rôle fondamental tout au cours du développement de ce processus historique.

Dans la grande plantation coloniale, cohabitent des esclaves de plusieurs ethnies. En dépit de la préférence, parfois ouvertement exprimée, des colons pour se procurer des travailleurs provenant d'une

« nation » déterminée, et malgré les négriers qui s'approvisionnent successivement dans des zones à prédominance de tel ou tel groupe donné en fonction des intérêts immédiats de leur commerce, à Saint-Domingue, l'organisation du travail, dans les champs comme dans les ateliers, n'a jamais reposé sur une base proprement ethnique. En ce sens, la plantation a rempli le rôle d'un véritable creuset où viennent fusionner, autour d'un noyau créole, des sujets issus de groupes ethniques diversifiés pour constituer, au fil du temps, les bases d'une nouvelle communauté. La fragilité de ce noyau créole en tant que secteur lui-même dominé, l'immense distance sociale qui, en effet, existe entre lui et le monde blanc, le rythme soutenu et la quantité croissante des nouveaux arrivants, font beaucoup plus penser à une difficile et patiente construction d'une nouvelle culture plutôt qu'à une prétendue acculturation après une première mise en condition. Analysant environ 200 listes [174] d'esclaves de diverses habitations, G. Debien conclut précisément à la formation de la population haïtienne par suite de « combinaisons de constantes » à partir des plantations ²³⁰.

À l'intérieur de chaque habitation évolue un premier pôle d'homogénéisation de la situation des travailleurs des champs autour de la double réalité des places à vivres et de la nourriture de la main-d'œuvre agricole. Ces deux problèmes jouent naturellement un rôle central dans l'histoire coloniale de cette catégorie sociale. Ils invitent, en effet, à envisager des aspects liés à la fois à la production, à la consommation et au goût des esclaves ²³¹. De plus, ils permettent de signaler la « ségrégation alimentaire », selon l'expression de Braudel, et la faim chronique dont sont ordinairement victimes ces derniers dans le cadre de l'économie de plantation. Par exemple, les domestiques et les esclaves des ateliers mangeaient mieux que ceux des jardins.

²³⁰ Gabriel Debien, *Les esclaves dans les Antilles françaises* : 68.

²³¹ Par exemple, si la banane était un met favori de toutes les catégories d'esclaves, on sait aussi que les domestiques et les esclaves des ateliers mangeaient mieux que ceux des jardins.

Deux sortes de places à vivres existent à Saint-Domingue pour subvenir à l'essentiel de l'alimentation des travailleurs des champs. Il y a d'abord celles qui sont cultivées en commun sous le contrôle du maître. Les commandeurs y conduisent les esclaves deux fois par semaine et en général le samedi après-midi. Ce système a été le plus répandu. Un autre type de places à vivres se rencontre surtout dans les sucreries. Il s'agit de jardins particuliers, appelés « jardins-cases », pour ceux qui sont très proches du complexe central de l'habitation et « jardins-nègres » pour ceux qui se trouvent sur un espace un peu plus éloigné et qui appartiennent surtout à des Noirs libres, spécialement les libres de savane vivant toujours dans le giron de la plantation.

Les « jardins-cases » se situent dans la périphérie du lieu réservé, sur l'habitation, au logement des esclaves. D'où leur nom. Regroupés ainsi, ils tendent à créer un univers social homogène, fortement marqué par l'élevage du petit bétail et d'animaux de basse-cour, selon des pratiques antérieurement connues, par la culture de vivres alimentaires dont certains étaient déjà familiers avant leur arrivée dans la colonie et par [175] l'utilisation d'un instrument aratoire, la houe, dont le maniement de l'usage avait été acquis dans le cadre du type d'agriculture en vigueur à cette époque dans le milieu d'origine de ces travailleurs. En ce sens, reprenant la formule de G. Debien, des auteurs parlent de reconstitution d'un « cadre social africain » dans l'habitation, qui est une entreprise directement liée au capitalisme en expansion dans l'économie européenne.

Quoi qu'il en soit, dans ce nouveau cadre se retrouve la première configuration d'une catégorie sociale en formation. Il s'agit, en effet, d'une protopaysannerie qui se constitue autour de la petite production de vivres alimentaires, destinée non seulement à l'autosubsistance du producteur direct, mais aussi à un marché intérieur d'une portée limitée à l'aire même de l'habitation avec la vente à certains cadres, par exemple les gérants et les économes, ainsi qu'aux esclaves d'atelier. Le commerce de ces vivres alimentaires se fait également, et de manière importante, jusque dans les villes avoisinantes. Dans ces derniè-

res, les échanges se développent dans une sphère beaucoup plus régionale que locale et sont surtout réalisés par les Noirs libres, artisans et/ou cultivateurs. Mais, dès cette époque déjà, tout ce genre d'activités commerciales est fortement occupé par les femmes qui, vers la fin du XVIIIe siècle, voient leur nombre et leur rôle social augmenter au fur et à mesure. Ces marchés, de rayonnement local (dans l'habitation) ou régional (dans les villes), acquièrent de plus en plus d'importance et deviennent en quelque sorte des lieux de sociabilité qui prolongent l'activité déployée autour des places à vivres.

Ainsi ce secteur de petite production, issu de la grande plantation, se transforme progressivement en un pôle de plus en plus antagoniste de la grande culture des denrées d'exploitation. Dès le premier mouvement insurrectionnel de 1791, les esclaves sollicitent les trois jours de liberté par semaine précisément en vue de disposer de plus de temps pour leurs travaux personnels dans les places à vivres. Le temps de travail devait être ainsi divisé en deux parties égales : trois jours pour le maître, trois jours pour eux. C'est la formulation la plus claire, du point de vue collectif, de leur intérêt pour l'implantation de nouvelles relations de travail.

[176]

Les communautés marronnes, un autre pôle cohésif

En dehors de la plantation, se développe un autre pôle cohésif du noyau basique du peuplement, et en même temps de mise en cause du système esclavagiste. Il s'agit cette fois des communautés marronnes régulièrement alimentées par les fuites d'anciens esclaves, mais bénéficiant aussi, pour quelques-unes d'entre elles, d'une certaine reproduction naturelle de leur population. Pendant tout le XVIIe siècle, les mouvements de fuite se font surtout de la partie orientale vers la partie occidentale qui, à l'époque, est complètement abandonnée par les

premiers colonisateurs. A la suite des dévastations d'Osorio en 1605-1606, beaucoup d'esclaves noirs, qui vivaient déjà dans des régions délaissées par les Espagnols, en profitent pour conquérir leur liberté. Ils forment ainsi, dans certains de ces espaces désertés dans l'Ouest de l'île, des communautés marronnes contre lesquelles sont entreprises de temps en temps des expéditions militaires. Citons, par exemple, les actions punitives menées, au cours des deux premières décennies du XVII^e siècle, contre des campements de Noirs insurgés dans les zones de Hinche (Guaba), Léogâne (la Yaguana), les Cayes (la Sabana), Cap Tiburon et l'île à Vache ²³².

Les esclaves de la partie espagnole essayaient de temps en temps de rejoindre ces communautés marronnes. Mais bon nombre d'entre eux venaient aussi s'installer dans la zone nord de la partie occidentale où ils participaient aux activités des boucaniers, des flibustiers et des habitants. De fait, pendant toute cette période, les quelques esclaves noirs qui travaillaient dans la nouvelle colonie française provenaient surtout, d'une façon ou d'une autre, du territoire sous le contrôle des Espagnols ²³³. En ce sens, il est significatif de constater que le premier mouvement de rébellion des esclaves à Saint-Domingue, en 1679, dans les montagnes du Nord-Ouest (zone comprise entre Saint-Louis et Port-Margot), fut dirigé par Padrejean, esclave en fuite de la partie espagnole.

[177]

Vers la fin du XVII^e siècle et tout au long du XVIII^e siècle, avec la consolidation de la domination française, la tendance s'inverse. Le mouvement de déplacement des esclaves, à l'échelle de l'île, se fait plutôt dans le sens contraire. Les premières références de fuites d'esclaves remontent à 1686 ²³⁴. Depuis lors, les évasions des travailleurs aboutissent souvent aux établissements situés soit à l'intérieur

²³² Carlos Esteban Deive, *La esclavitud del negro en Santo-Domingo* : 460-464.

²³³ Charlevoix, cité par J. Fouchard, in *Les marrons de la liberté*, éd. H. Deschamps, Port-au-Prince : 374.

²³⁴ Carlos Esteban Deive, *op. cit.* : 504-505.

de la partie orientale de l'île, soit dans des zones tampons entre les deux colonies. Vers 1763, on évalue à 15 000 le nombre d'esclaves réfugiés dans l'Est ²³⁵. La réglementation de ce problème a été, au même titre que la nécessité d'une délimitation officielle des frontières ou le maintien de la régularité de l'approvisionnement en viande bovine et en bêtes de charge, un thème de constantes controverses et négociations entre les principaux représentants des deux plus hautes autorités respectives de l'île. En réalité, des fugitifs ont constitué une importante source d'approvisionnement en main-d'œuvre pour la colonie espagnole. Mais aussi quelques-uns d'entre eux ont été grossir les campements de marrons établis particulièrement dans la région du Bahoruco. L'un de ces campements, le *maniel* de Neiba, a constitué un refuge idéal à cause de sa proximité avec certaines paroisses de l'Ouest, comme celle de la Croix-des-Bouquets par exemple ²³⁶.

D'une façon générale, sauf dans quelques rares exceptions survenues particulièrement au cours de la guerre populaire pour l'indépendance, les communautés marronnes se forment sur une base multi-ethnique. Tout en admettant la difficulté de donner une réponse précise à la question de savoir si ces groupements se formaient par « nations », G. Debien, en tout cas, indique la diversité ethnique consignée dans les signalements de fuite, tant aux départs qu'aux reprises ²³⁷. Ces rassemblements de fugitifs vont donner naissance à des communautés marronnes qui synthétisent au fur et à mesure une variété « de valeurs, de points de vue, d'aspirations et d'ethnies » ²³⁸. Ainsi, à l'instar de la plantation, les campements marrons constituent un creuset à partir duquel se construisent des traits d'homogénéisation culturelle [178] qui vont durablement marquer la vie collective dans les deux parties de l'île.

²³⁵ Carlos Esteban Deive, *Los guerrilleros negros*.

²³⁶ Carlos Esteban Deive, *Los cimarrones del maniel de Neiba*.

²³⁷ Gabriel Debien, *Les esclaves dans les Antilles françaises* : 421.

²³⁸ Carlos Esteban Deive, *Los guerrilleros negros* : 272-273.

On peut se demander, à juste titre, s'il existe une culture caractérisant l'ensemble des communautés marronnes résultant soit de la dynamique particulière de chaque campement marron et soit de la diversité même des types de marronnage ? En fait, du point de vue historique, unicité et pluralité de culture(s) représentent dans un même champ de la vie sociale des pans de réalité qui ne s'excluent guère et qui bien des fois s'interpénètrent. Tout d'abord, des communautés marronnes ont vécu pendant trente, quarante et même quatre-vingts ans. Elles ont également connu leur distinction entre « bossales », des évadés des plantations qui ont pu enfin y avoir accès, et « créoles », c'est-à-dire des personnes qui y sont nées et qui pourtant n'ont jamais connu l'esclavage. Par exemple en 1784, dans une lettre de l'archevêque de Santo-Domingo au roi d'Espagne, il est indiqué que la présence du *maniel* de Neiba se manifeste déjà depuis une centaine d'années ²³⁹. Ce sont des établissements de ce type, d'existence plus ou moins longue, qui vont jouer au cours des XVIIe et XVIIIe siècles un rôle capital dans la création, conservation et transmission au niveau de toute l'île d'un fonds culturel commun à partir des traditions amérindiennes et africaines. Même s'il existe très peu de monographies sur les communautés marronnes, nous pouvons signaler certains traits de leur fonctionnement qui les relient d'une façon ou d'une autre à la dynamique de la vie des travailleurs des plantations, renforçant ainsi la tendance à l'homogénéisation de certains comportements, de certaines pratiques et de certaines aspirations dans les couches subalternes de la société. Tout d'abord, l'économie marronne est fondée sur une agriculture d'auto-subsistance, complétée par le petit élevage, la chasse et la cueillette. Dans certains cas, il peut même se produire un excédent destiné aux marchés des localités avoisinantes. Nous sommes donc en présence du même régime de cette petite production qui caractérise les places à vivres de la grande plantation. Les membres de ces établissements de marrons grossissent ainsi cette protopaysannerie qui se constitue dans le sein même du système esclavagiste.

²³⁹ Carlos Esteban Deive, *Los cimarrones del maniel de Neiba*.

[179]

Parfois, à l'intérieur de ces communautés marronnes se développent également des activités artisanales autour du travail du fer et de l'acier pour la fabrication de certaines armes. Il est particulièrement signalé l'importance que prennent dans ces établissements tous ceux qui possèdent un certain savoir-faire dans la métallurgie du fer. Est aussi très apprécié le travail du tissage, pratiqué surtout par les femmes, en vue de la confection de quelques vêtements. De toute façon, ces dernières sont en nombre très limité dans les campements de marrons, reflétant ainsi la situation de déséquilibre entre les sexes qui caractérise d'une manière générale le monde des esclaves. Les groupements marrons les plus stables rassemblent un certain nombre de cases, parfois jusqu'à une soixantaine, à partir d'une organisation sociale basée sur la famille extensive. Rappelons qu'aux alentours de la grande plantation également, certains Noirs libres utilisent une espèce de main-d'œuvre familiale élargie pour exploiter leur petit domaine.

Langue créole et religion vodou : un rôle capital

Outre les éléments déjà signalés, comme la plantation, les places à vivres, les marchés, les campements des marrons ou « dokos » qui, historiquement, ont tous contribué, à des degrés divers, au processus historique de formation d'une nouvelle communauté à partir des flux successifs de nouveaux arrivants esclaves, il faut aussi mentionner le créole et la religion populaire, le vodou, qui vont jouer un rôle capital dans la progressive consolidation de cette entreprise d'homogénéisation. Indiquons tout de suite que ces deux dernières réalités ont été, plus que toutes les autres, une espèce de pierre de touche de ce phénomène de construction d'un autre univers culturel partagé. Il n'est donc pas étonnant qu'on les retrouve aussi dans certains *maniels* de la partie est de l'île où, à cause de la présence grandissante de fugitifs venus de la partie ouest, on parle créole et on maintient les pratiques

du vodou. Ainsi est considérablement renforcé le caractère de base arrière de ces établissements pour ceux qui contestaient les rapports esclavagistes dans l'espace sous domination française. Ces unités constituaient donc une [180] totalité culturelle s'opposant totalement à la plantation, une sorte de « contre-plantation » pour certains, de « contre-société » pour d'autres ²⁴⁰. En ce sens, elles participaient de manière active à l'édification respective d'une nouvelle identité collective dans chacun des deux côtés de la frontière.

Pendant toute la première moitié du XVIII^e siècle, précisément au cours de l'époque de la « révolution de la canne », entraînant, comme nous l'avons déjà signalé ²⁴¹, cette affluence de la main-d'œuvre esclave, une importante tranche de la population noire provient principalement de la région du Bénin. C'est autour de ce premier fonds dahoméen que vont se jeter les bases du processus de « re-création » avec l'apport des cultes d'autres ethnies africaines, ainsi qu'avec celui des créoles déjà en extension et fortement influencés par un vernis de catholicisme. À partir de 1777, le groupe congo prédomine dans les flux de nouveaux arrivants. Le processus de « re-création » continue et ses fondements initiaux s'enrichissent considérablement avec l'apport de l'influence bantoue. Ainsi, en moins d'un siècle, il s'est constitué par le bas, un solide repère identitaire qui va jouer un puissant rôle dans la mobilisation future contre le système colonial ²⁴² esclavagiste.

²⁴⁰ Jean Casimir, « Le problème de l'esclavage et de la colonisation en Haïti : une étude de cas », in Manuel Moreno Fraginals (dir), *L'Afrique en Amérique latine*, UNESCO, Paris, 1984 : 333-350 ; Ulrich Fleischmann, « Communication et langue de communication pendant l'esclavage aux Antilles », in *Études créoles*, 1984, vol. VI, n° 2 : 29-46.

²⁴¹ M. Hector et C. Moïse, *Colonisation et esclavage en Haïti, le régime colonial français à Saint-Domingue, 1625-1789*, CICIHCA -Henri Deschamps, 1990 ; voir aussi M. Hector « Sucre, esclavage et développement dans la Caraïbe », in Anne Remiche-Martinow et Graciela Schneier (sous la direction de), *Notre Amérique métisse*, La Découverte, 1992 : 125-132.

²⁴² Lilas Desquiron, *Les racines du vodou*, éd. H. Deschamps, Port-au-Prince ; Laënnec Hurbon, *Dieu dans le vodou haïtien*, du même auteur, *Le barbare imaginaire*.

Encore plus que le vodou, la langue créole représente l'autre repère identitaire d'une signification majeure dans le processus de cimentation culturelle de la nouvelle communauté en formation. Si, à l'époque coloniale, contrairement à la religion populaire, elle n'est l'objet d'aucune répression particulière pour contenir son épanouissement et sa diffusion à travers d'autres couches sociales, il n'en reste pas moins vrai que son bassin [181] principal de développement se situe surtout au niveau des catégories subalternes de la société esclavagiste. Cela est particulièrement vrai pendant toute la période de prédominance de la grande plantation. En effet, l'extrême bipolarisation de la société entre propriétaires d'habitations et esclaves, ainsi qu'entre Blancs et Noirs, limitait considérablement le champ des échanges entre ces groupes humains si distants par leur rôle et leur statut. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que la langue créole ait été le nouvel instrument de communication utilisé de plus en plus par l'ensemble des secteurs dominés de la population coloniale.

La question de l'origine de la langue créole reste encore entièrement irrésolue. A partir des travaux pionniers, publiés déjà dans les années trente, deux grandes tendances se dessinent. Il y a d'abord celle de Jules Faine qui considère le créole haïtien comme « une langue néoromane issue de la langue d'oïl » avec des apports de dialectes normand, picard, angevin, poitevin, ainsi qu'avec ceux de l'Angleterre et de l'Espagne et dans une très faible mesure ceux de l'Indien caraïbe et des idiomes africains. On trouve ensuite celle de Suzanne Comhaire-Sylvain qui fait dériver la structure syntaxique du créole haïtien directement des langues de l'Afrique de l'Ouest, en particulier l'éwé. Sur la base de cette double approche initiale, les linguistes modernes émettent plusieurs hypothèses, dont aucune ne répond encore de « façon satisfaisante » aux problèmes réels posés par la genèse de la langue dans la colonie ²⁴³.

²⁴³ Y. Dejean, « Sur la question des origines du créole en Haïti », in *Conjonction*, n° 202, 1997 : 99-104.

D'une manière générale, « la société plantocratique esclavagiste » représente « un véritable creuset linguistique » ²⁴⁴. Dans cet ensemble, la plantation s'affirme comme la première et la principale unité communicative. Comment donc, à partir de celle-ci, s'est opéré le phénomène d'acquisition, d'extension et d'universalisation de l'emploi du créole sur toute l'étendue du territoire de la colonie ? La réponse à cette question suppose qu'avant même l'implantation du régime de la grande plantation sucrière, c'est-à-dire au cours des trois derniers quarts du XVII^e siècle dans le cadre des activités de la chasse, de la flibuste, de la commercialisation des cuirs, du tabac et de l'indigo, il s'est nécessairement [182] établi une langue vernaculaire entre boucaniers, flibustiers, engagés, travailleurs noirs venus surtout de la partie orientale de l'île sous domination espagnole, ainsi que de la Jamaïque contrôlée par les Anglais.

C'est à partir de ce premier fonds langagier que va se développer véritablement, dans le cadre de l'économie de plantation et de sa nombreuse main-d'œuvre d'esclaves, l'instrument de communication qu'est la langue créole. L'appropriation et l'utilisation de plus en plus généralisée de celle-ci par les Noirs, tant dans leurs rapports entre eux que dans leurs relations avec les Blancs, ne manquent pas de lui imprimer, pendant le XVIII^e siècle, des marques particulières surtout quant à sa structure et son évolution. A ce compte, ont peut-être raison ceux qui pensent que, du point de vue historique, la langue créole résulte plutôt de l'apport réciproque et relativement équilibré de ces deux groupes raciaux qui ont marqué le peuplement de la colonie. En tout cas, tout semble indiquer que vers 1750-1760, elle est déjà fondamentalement constituée du point de vue de sa structure syntaxique. En même temps, elle occupe, une place prépondérante, particulièrement dans les échanges entre les Noirs, à l'intérieur comme à l'extérieur de la plantation, ce qui fait d'elle, dès ce moment-là, « la langue la plus répandue » à Saint-Domingue, remplissant une triple fonction d'unification, de séparation et de prestige dans le monde des esclaves.

²⁴⁴ A. Valdman, *Le créole : structure, statut et origine* : 387.

ves ²⁴⁵. Cependant, jusque vers la fin du XVIII^e siècle, en 1797 par exemple, des langues africaines sont encore utilisées dans le pays. Une année plus tard, une délégation conduite par Mamzelle, chef du Doko, ainsi était désigné le principal *maniel* du Barahuco, se rend aux Gonâives, siège du poste de commandement de Toussaint Louverture pour se mettre sous les ordres du général en chef dans la lutte contre les Anglais. Celui-ci, nous dit Isaac Louverture, provoque des larmes d'attendrissement chez ces visiteurs en s'adressant à eux en arada, langue que quelques-uns [183] parlaient encore ²⁴⁶. De plus, jusqu'à l'époque des guerres pour l'indépendance, il y avait toujours, dans l'armée régulière, des groupes de combattants noirs qui ne possédaient pas l'usage de la langue créole. On les appelait alors des Polonais, parce qu'on ne comprenait pas plus leur idiome que celui de ces derniers ²⁴⁷. Ces faits indiquent bien que le phénomène d'appropriation collective de la langue se poursuit et que pour autant son évolution continue pendant toute la seconde moitié du XVIII^e siècle et au cours des cinquante premières années du XIX^e. En ce sens, Jean Fouchard nous signale qu'« un Haïtien d'aujourd'hui entretiendrait peut-être assez difficilement une conversation avec Toussaint Louverture, Des-salines ou Pétion et même avec les compatriotes ayant vécu au temps de Boyer ou de Soulouque » ²⁴⁸. Seulement par la suite culminera véritablement le processus de standardisation de la langue créole.

Ainsi le brassage ethnique dans la grande plantation, la petite production vivrière, les marchés d'échange limité de marchandises, la religion vodou et la langue créole sont autant d'éléments qui provoquent

²⁴⁵ Y. Dejean, op. cit. Sur cette question, voir aussi Ulrich Fleischmann, « Communication et langue de communication pendant l'esclavage aux Antilles. Contribution au problème de la genèse des langues créoles », in *Études créoles*, 1984, vol. VI, n° 2 : 29-46. Voir également M. Alleyne et P. Garvin « Les langues créoles à la lumière de la théorie des langues standard », in *Études créoles*, vol. III, n° 1, nov. 1996 : 54-68 ; L. F. Hoffmann, *Haïti. Couleurs, croyances créoles*.

²⁴⁶ Notes d'Isaac Louverture citées par Métral.

²⁴⁷ Madiou, *Histoire d'Haffi*, t. II.

²⁴⁸ J. Fouchard, *Les marrons de la liberté*, éd. Henri Deschamps, 1988 41-42.

de plus en plus une homogénéisation par le bas, malgré les différenciations et les antagonismes générés à l'intérieur même de la population noire par le système de domination coloniale esclavagiste. Ce vaste et long mouvement collectif d'édification et d'assimilation de nouveaux traits culturels se réalise sur tout son parcours avec des apports transfrontaliers provenant surtout, mais pas seulement, des communautés marronnes installées de l'autre côté de l'île. La lutte pour la liberté et l'indépendance permettra à ces traits culturels de s'épanouir, de se solidifier et de se transformer, dès cette époque, en solides bases d'un proto-nationalisme de la fondation de l'État-nation de 1804. La rupture entre les marques de ce proto-nationalisme populaire et les politiques officielles/ou élitaires dans le contexte généralisé d'action collective de contestation du système en place, favorise le renforcement d'une série de traits proto-nationaux forgés fondamentalement au niveau des couches subalternes de la société coloniale esclavagiste.

[185]

Troisième partie.
Pour une réécriture de l'histoire
de la traite et de l'esclavage

11

La traite des Noirs dano-norvégienne

Le négrier Fredensborg et la Route de l'esclave

Leif SVALESEN

[Retour à la table des matières](#)

La traite des Noirs par la Scandinavie fut relativement modeste et la Suède ne fut qu'un participant secondaire durant la période de 1646 à 1663, de plus, après que la Compagnie suédoise d'Afrique eut enregistré de grosses pertes, celle-ci ferma ses portes définitivement.

Cependant, lorsque nous parlons de la traite des Noirs scandinave, nous parlons en réalité de la traite faite par les Danois et les Norvégiens. Le Danemark et la Norvège furent parmi les dernières nations européennes à commencer les activités de la traite sur la Côte-de-l'Or au cours du 17^e siècle. En 1850, tous les forts, les stations de traite des Noirs et les droits tenus par le Danemark et la Norvège furent vendus à l'Angleterre.

L'étendue de la traite des Noirs

Plusieurs experts ont fait un grand nombre de recherches en essayant de produire des estimations sur le nombre d'esclaves transportés sur le « Middle Passage », ainsi que sur le nombre de voyages entrepris par les pavillons danois et norvégien. La dernière recherche montre un total de près de 100,000 esclaves [186] déportés pendant la période allant de 1660 à 1806, c'est-à-dire du commencement de l'établissement de la traite dano-norvégienne jusqu'à son abolition. De ce nombre, 85,000 furent approximativement transportés sur les bateaux au pavillon danois.

La Compagnie de Guinée, à laquelle appartenait le négrier Fredensborg, ajouta un total de 21 voyages à la traite triangulaire pendant la période de 1767-1776 en exportant 4 788 esclaves. Les bateaux français engagés par la Compagnie transportèrent 1768 d'entre eux en 7 voyages. Le nombre de voyages entrepris pour la traite des Noirs par les pavillons danois et norvégien entre 1660 et 1806 est estimé à 340 traversées transatlantiques.

Les forts et les châteaux dano-norvégiens sur la Côte-de-l'Or

L'activité du pavillon dano-norvégien sur la Côte-de-l'Or était basée dans un certain nombre de forts et de stations d'échange le long des côtes, de Accra à Keta.

Le château de Cape Coast était un manoir construit par les Suédois en 1649. Il était alors appelé Carolusborg. Par la suite, les Danois l'occupèrent, puis le perdirent au profit des Hollandais, qui à leur tour le perdirent au profit de l'Angleterre qui le garda et en fit son quartier général.

Le fort Christiansborg situé à Accra était également un manoir. En 1661, il devint le quartier général de la traite dano-norvégienne. Aujourd'hui, il est appelé le Château. Agrandi, il est devenu le quartier général de la république du Ghana. La cour ancienne a conservé son apparence première, incluant les cachots pour les esclaves, les réservoirs, etc. Les parties du vieux cimetière ont, elles aussi, été préservées. Pour des raisons de sécurité, le Château n'est pas accessible aux touristes.

Le fort Fredensborg, construit en 1736, est situé près d'une lagune dans le Old Ningo à 75 kilomètres à l'est du fort Christiansborg. Il ne reste seulement que quelques maçonneries en ruine et deux canons de ce fort, dont tire son nom le négrier Fredensborg. Ces vestiges devraient être protégés contre une disparition totale, spécialement en raison de l'intérêt déjà existant de la Scandinavie avec notre projet de recherche approfondie. Le Old Ningo pourrait être utilisé comme site touristique de par son intérêt historique et la beauté de l'endroit où il est situé.

[187]

Le fort Prinsensten situé à Keta, construit en 1784, se trouve dans un extrême état de ruine après qu'une tempête a détruit en partie les murs, il y a environ quinze ans. Il ne devrait être guère possible de préserver le reste, sauf à très grand coût.

Les autres forts dano-norvégiens du Ghana tels que Kongensten, Augustaborg et Frederiksborg ont été complètement détruits comme les autres stations d'échange qui ont existé à Anecho et à Ouidah.

Les colonies dans les Caraïbes

Les royaumes du Danemark et de la Norvège n'étaient pas de grandes puissances coloniales dans la région des Caraïbes. Les possessions étaient limitées à trois : l'île Vierge (Saint Thomas reçut son premier gouverneur danois en 1672), Saint John en 1718, et finalement Sainte-

Croix qui fut rachetée à la France en 1733. Ces trois îles furent vendues aux États-Unis en 1917.

Il existe un grand nombre de constructions qui attestent de la période coloniale dans trois villes : Charlotte Amalie à Saint Thomas, Christiansted et Frederiksted à Sainte-Croix. Dans toutes ces villes, on trouve des forts relativement bien conservés et réaménagés en musées : Christiansfort, fort Christiansvaern, et fort Frederiksvaern. De plus, il existe un beau musée sur la plantation Whim. A Sainte-Croix, on trouve des ruines de plantations, des cachots d'esclaves, des moulins à vent et quelques guildives. Le Dr George Tyson, dans un exposé au Triangle Seminar à Copenhague, a présenté une image alarmante du niveau de délabrement de ces constructions qui devraient être préservées. Les dommages dus aux cyclones ainsi que le manque de fonds des autorités ont contribué à la lente destruction de ces monuments.

L'abolition de la traite des Noirs et de l'esclavage

Le Danemark et la Norvège furent parmi les premières nations à abolir le trafic de la traite transatlantique des Noirs. Par un décret royal, le 16 mars 1792, le trafic en provenance de l'Afrique se trouva arrêté à la fin de 1802. Cependant, la traite [188] continua illégalement jusqu'en 1806. Pendant les dernières années de la traite, 1793-1806, il y eut une grande activité et environ 150 voyages furent entrepris. Le 28 juillet 1847, le roi Christian VIII décida que l'esclavage dans les colonies devait être aboli. A partir de cette date, les enfants nés des esclaves devinrent libres, mais les autres ne pouvaient l'être que douze ans plus tard. Cette disposition éleva des protestations : « Nos enfants, libres, nous esclaves » ou « 12 ans, c'est trop » faisaient partie des slogans lancés. Les années qui suivirent furent troublées à Frederiksted (Sainte-Croix). Le gouverneur Peter Von Scholten se trouva alors forcé de rendre la liberté aux esclaves et, le 3 juil-

let 1848, il déclara : « Maintenant vous êtes libres, vous êtes par la présente affranchis. »

Le point de vue de la Scandinavie sur la traite négrière

En tant que nations pacifiques, le Danemark et la Suède croyaient avoir une réputation sans tache, et bien que notre participation dans la traite des Noirs ait été reconnue par la communauté scientifique internationale, le point de vue sur cette période de l'histoire est resté extrêmement vague en Scandinavie. Cependant, dans un contexte littéraire, la trilogie publiée en 1960 par l'auteur danois Torkild Hansen fut très bien reçue. Dans le domaine de l'éducation, les informations étaient jusque-là éparses, mais ces dernières années, après que l'épave du *Fredensborg* eut été trouvée, cette situation s'est quelque peu améliorée. Les médias ont, eux aussi, donné au sujet une certaine place, bien que toujours modeste.

Le négrier Fredensborg, son histoire, son naufrage et la découverte de son épave

C'est au cours d'une violente tempête que le *Fredensborg* s'échoua le 1^{er} décembre 1768, à Tromoy, une île au large d'Arendal, au Sud de la Norvège. Le long voyage sur la route triangulaire était presque achevé lorsque l'équipage, constitué de vingt-neuf hommes, de trois passagers et de deux esclaves, tenta de sauver sa vie dans des conditions dramatiques. Le capitaine Johan Frantzen Ferents et le premier officier Christian [189] Hoffman sauvèrent le journal de bord et d'autres recueils de navigation. Ces documents se trouvent aujourd'hui dans les archives nationales au Danemark et en Norvège, et nous ont

aidés à suivre la tragédie de la frégate au jour le jour, depuis ses expéditions jusqu'à son naufrage.

Le Fredensborg fut construit en 1752-1753, à Copenhague, par la Compagnie antillo-guinéenne danoise. Au cours de son premier voyage, dans le cadre de l'échange triangulaire, et durant les cinq voyages qui suivirent dans les Caraïbes, il navigua sous le nom de Cron Prins Christian. En 1765, quand la Compagnie de Guinée remplaça la Compagnie antillo-guinéenne et prit possession du fort sur la Côte-de-l'Or, de tous les droits d'échange, ainsi que du bateau, le nom de celui-ci changea en Fredensborg, d'après le nom du fort dano-norvégien situé à Old Ningo sur la Côte-de-l'Or. A cette époque, comme le Danemark et la Norvège possédaient trois îles dans la Caraïbe, leurs besoins en esclaves avaient augmenté.

Le négrier quitta Copenhague le 24 juin 1767 avec 40 hommes à bord et jeta l'ancre en route à sa base principale, le fort Christianborg sur la Côte-de-l'Or, le 1er octobre 1767. Le Fredensborg resta 205 jours en route en raison de l'approvisionnement insuffisant en esclaves. Ce qui eut des conséquences néfastes sur la santé de l'équipage avec 11 morts incluant celle du capitaine Espen Kionig. L'un d'entre eux se noya.

Chargé d'un total de deux cent soixante-cinq esclaves, cent soixante-cinq hommes, soixante-dix-huit femmes, neuf fillettes et vingt garçons, il mit le cap sur Sainte-Croix, le 24 avril 1768. Il transportait également à son bord 927 75 kilogrammes d'ivoire et 1250 grammes d'or. Après une traversée qui dura soixante-dix-huit jours, les esclaves survivants furent vendus. Vingt-neuf d'entre eux étaient morts durant le voyage. Avec un nouveau chargement de sucre, de bois de teinture, d'acajou, de tabac, de cannelle et de coton, le Fredensborg mit le cap sur Copenhague, le 15 septembre 1768. Il y avait alors trois esclaves à bord, dont un mourut lorsque le bateau fit naufrage le 1er décembre 1768. Alors qu'il s'échouait, les prisonniers furent secourus avant qu'il ne sombrât.

C'est précisément deux cent six ans plus tard, à la même date de départ de Sainte-Croix, que l'épave du *Fredensborg* fut trouvée par trois norvégiens : Odd K. Osmundsen, Tore Svalesen et Leif Svalesen. Hartving W. Dannevig faisait aussi partie [190] de l'équipe. Le site de la recherche fut repéré à partir des informations de la déclaration aux autorités portuaires. Presque toute la coque était partie, ce qui est ordinairement le cas dans les eaux scandinaves, en dehors de la mer Baltique.

Deux expéditions d'archéologie marine financées par des bourses de recherche aboutirent ; la première en 1975 et la seconde en 1977. La première était conduite par le Musée maritime norvégien et l'autre par l'équipe qui avait trouvé l'épave en coopération avec le musée Aust-Agder.

En raison de la participation de la frégate dans l'échange triangulaire, certains objets possèdent un intérêt particulier. Ceux en provenance d'Afrique sont les trompes d'éléphant et d'hippopotame, un os d'animal identifié comme étant celui de la jambe d'un chevreuil d'eau, une meule faite en pierre d'Accra. D'autres produits qui avaient été embarqués sur le bateau dans les Caraïbes furent trouvés : une grande quantité de bois de teinture et un peu d'acajou. Parmi les autres articles, il y avait ce qu'on appelle les « pipes d'esclaves ». Selon les règles de rationnement, une pipe était donnée aux esclaves chaque jour excepté le samedi.

À cause du fort degré de corrosion dans les eaux de la Norvège, la plus grande partie du fer a disparu, mais il subsiste plusieurs vestiges du passage des esclaves, notamment les chaînes en fer pour pied. On a aussi trouvé des reliures en cuir d'une bible et d'un livre de prière, des poids, des bouteilles de médicaments vides, des os d'animaux embarqués comme provisions (chèvres, moutons, porcs), des bouteilles d'encre, des restes de porcelaine chinoise. Un certain nombre de coquillages, et de conques fut trouvé, ce qui nous laisse penser que l'équipage avait ramené des souvenirs de la terre étrangère.

On trouva également des objets personnels : des souliers, un mouchoir, un sifflet, un éperon, une toupie. Un petit coffre fait de bois contenant, notamment deux sceaux et trois petits bâtons de cire à cacheter. L'un des sceaux portait les initiales TBM avec une couronne de marquis dessus. Sur l'autre était gravée une colombe avec une branche d'olivier dans son bec accompagnée d'une inscription : « paix et amour ». Il n'a pas été possible d'identifier le propriétaire.

Le Fredensborg avait presque achevé sa route lorsqu'il sombra. Les biens retirés de l'épave sont relativement limités mais, mis en relation avec le matériel écrit, ils offrent une image [191] détaillée et précise du négrier dano-norvégien et des trois étapes de son voyage.

Le projet d'information du Fredensborg

En utilisant les restes du Fredensborg comme point central et point de départ, des projets ont été initialisés. L'un d'eux a été achevé, les autres sont en voie d'accomplissement mais, dans leur ensemble, ils constitueraient un programme d'éducation et d'information global. Voici les projets :

- le livre *Slaveshipet Fredensborg* par Leif Svaselen, un volume de 240 pages produit conjointement avec l'éditeur J.W. Cappelens Forlag A/S en Norvège, et Hovedland A/S au Danemark. Une version anglaise est prévue ;
- la création d'un monument avec une plaque en cuivre sur terre, là où le Fredensborg fit naufrage ;
- une exposition itinérante inter-scandinavienne organisée par le Musée maritime norvégien à Oslo, en coopération avec le Musée maritime danois de Elsinore, au Danemark, le musée maritime de Gothenburg en Suède et le musée de Aust-Agder à Arendal en Norvege ;

- une série d'albums de bandes dessinées de 80 pages pour enfants et adolescents, basée sur le dernier voyage du Fredensborg, par Leif Svalesen, Ann-Carin Wessel, Kurt Ostegaard, et le Musée maritime norvégien. Cette série est produite par l'éditeur C. Huittfeldt Forlag A/S et le Musée maritime norvégien.

Le projet d'information a été financièrement appuyé par l'UNESCO, le Conseil culturel de la Norvège et par une contribution des Fonds nordiques de la culture.

Le projet en entier sera la contribution du Comité national norvégien de la Route de l'esclave qui agit en étroite collaboration avec la Commission norvégienne de l'UNESCO.

Les sources et les recherches de la Scandinavie

Plusieurs personnes en Scandinavie ont mené et mènent des recherches sur la traite dano-norvégienne ainsi que sur l'histoire de la Côte-de-l'Or, qui ne peuvent être abordées sans l'histoire de la traite négrière en général. Parmi les chercheurs, il y a : [192] Svend Érik Green-Pederson (aujourd'hui décédé) dont les articles sur le volume et la description de l'échange dano-norvégien furent parmi les premiers à paraître ; Érik Gobel, archiviste aux Archives royales de Copenhague ; Per O. Hernaes de l'université de Trondheim, dont la thèse contient une large section sur le commerce ; les professeurs Jarle Simensen (Trondheim) et Finn Fuglestad (Oslo) ont fait des exposés dans leurs cours d'histoire ; le professeur Ole Justesen travaille actuellement sur la traduction du matériel d'archives en anglais ; Selena Axelrod Winsnes qui prend part dans les traductions critiques anglaises des premières sources publiées. Dans le domaine des échanges internationaux d'information, le Nordic Institut d'Uppsala anime un atelier appelé « Rencontre en images entre les Européens et les Africains », où nous de-

vons noter que les premières rencontres étaient précisément dues au commerce d'esclaves.

Voici une bibliographie succincte des sources scandinaves sur l'histoire de la traite dano-norvégienne.

GREEN-PEDERSEN, Svend Érik, *Om forholdene pa danske slaveskibe mes saerlig henblik pa dodligheden 1777-1789*, Handels-og Sofartsmuseets Arbog, Denmark, 1973

GUINEISK COMPAGNIS ARCHIVE, n° 88 « Captain's journal for Fredensborg, 1767-1769 » ; n° 109, « Ship assistant's protocol for Fredensborg 1767-1769 ». National Archives, Copenhagen GOBEL, Érik, *Dansk sejlads pa vestindien og Guinea, 1671-1807*, Handels og Sofartsmuseets Arbog, Denmark, 1982.

HERNAES, Per O., *The Danish slave trade for West Africa, and Afro-Danish. Relations on the Eighteenth century Gold Coast*, University of Trondheim, Norway 1992.

NEDENES Tingbøk, n° 28, fol. 1, Bstatsarkivet I Kristiansand, Norway.

SVALESEN, Leif Slaveskipet, *Fredensborg of den dansk-norske slavehandel pa 1700 fi tallet*, J.W. Cappelens Forlag A/S, Oslo, 1996.

WINSNES, Selena Axerod, Critical translations of Danish sources for the slave trade.

Paul ERDMANN Isert's, *Letters on West Africa and the Slave trade*, The British Academy, Oxford University Press, 1992.

[193]

Érick TILLEMANN'S, *A short and simple account of the country Guinea and its nature*, African Studies Program, Madison, 1994.

LUDEWIG FERDINAND ROMER'S, *A reliable description of the Coast of Guinea (1760)*, work in progress.

[195]

Troisième partie.
Pour une réécriture de l'histoire
de la traite et de l'esclavage

12

L'esclavage au musée. Récit d'un défoulement

Carlo Avierl CÉLIUS

[Retour à la table des matières](#)

L'institution muséale a tellement proliféré que, de l'avis de certains chercheurs, elle nécessite de nouveaux critères de classification ²⁴⁹. Neil Postman en a proposé un : « L'importance de la vérité émise par chaque musée sur la condition humaine. » ²⁵⁰ Si, comme il le soutient, tout musée présente la vérité sur l'homme et si, désormais, rien n'échappe à cette institution ²⁵¹ il convient de conclure que celle-

²⁴⁹ Une première version de cet article a été présentée, sous la forme d'une communication, à la XIXe conférence annuelle de l'ICOFOM et publiée en partie dans *Muséologie et mémoire*, symposium 19-29 juin 1997, Paris-Grenoble-Annecy, France. Peprints, ICOFOM Study Series, ISS 27 : 182-189.

²⁵⁰ Neil Postman, « Pour un élargissement de la notion de musée » (1989), in André Desvallées éd., *Vagues, une anthologie de la nouvelle muséologie*, 2, Mâcon, Éditions W-MNES, 1994 : 420-432.

²⁵¹ Édouard Pommier, « Prolifération du musée », *Le Débat*, mai-août 1991 : 144-149.

ci dévoile *toutes les vérités humaines*. Une telle déduction est frappée de soupçon, au moins depuis la XVI^e conférence générale de l'ICOM (Québec, 1992) : l'institution connaît des limites de tous ordres, souvent objectivement mises en œuvre pour contrôler sa teneur en vérité ²⁵². Un exemple : la question de l'esclavage au musée.

[196]

Ce n'est que récemment, au début des années 90, qu'elle a été posée. Il n'y a donc pas longtemps qu'on a constaté l'inexistence de véritables musées, ou tout simplement d'un musée consacré à l'histoire de l'esclavage. Des initiatives ont été prises et des projets sont en cours (j'y reviendrai), mais un tel constat suscite quelques interrogations.

La pratique de l'esclavage porte sur une très longue durée, selon une distribution spatiale qui n'épargne aucun continent, aucune civilisation. Comment comprendre qu'il ait fallu attendre ces années 90 pour que se soit exprimée la volonté manifeste de l'inscrire de manière significative dans le musée ? Simple omission jusque-là ? Difficile de l'affirmer. « Oubli fécond » de pratiques horribles dont le rappel constitue « une infinie cruauté », un « abus de la mémoire » ²⁵³ ? Mais n'y a-t-il pas des musées de la guerre, de la torture, du crime, de l'holocauste... ? En outre, l'esclavage, au moins depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, représente un objet d'étude assez bien exploré de la discipline historique, et a pu se trouver incarné dans un « lieu de mémoire », l'historiographie ²⁵⁴. Alors, pourquoi pas dans le musée, « lieu de mémoire par excellence » ? Si l'on admet avec Jean-Louis Déotte que ce lieu « institue l'oubli actif », c'est-à-dire qu'il participe « d'un travail de deuil volontaire », aide à faire « oublier le passé », « faire

²⁵² ICOM, « Musées : y a-t-il des limites ? », Actes de la XVI^e conférence générale du Conseil international des musées, 19-26 septembre 1992, Québec, Canada.

²⁵³ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.

²⁵⁴ Sur l'historiographie en tant que « lieu de mémoire », voir Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, I : la République*, Paris, Gallimard, 1984, « Bibliothèque illustrée des histoires », « Présentation » : VII-VIII et « Entre mémoire et histoire, la problématique des lieux » : XV-XLII.

passer le passé » ²⁵⁵, comment comprendre que l'esclavage n'y soit pas consigné de façon marquante ? Est-ce parce qu'on ne se l'est pas encore « désapproprié » ?

On pourrait tenter de répondre à ces questions en invoquant la problématique du silence. Comme on le sait, toutes les institutions ont leur silence qu'elles entretiennent pour de multiples raisons ²⁵⁶. Serait-on en présence d'un silence institutionnel dans le cas de l'esclavage et du musée, dont il ne resterait plus qu'à [197] en expliquer les mobiles ? Mais le silence à l'égard de l'esclavage s'observe aussi ailleurs. Malgré le développement de l'historiographie sur ce sujet et malgré la violence des polémiques qu'il a pu susciter ²⁵⁷, Marc Ferro notait en 1985 : « En pays d'Islam par exemple, prompts à établir l'inventaire de tous les méfaits et crimes de l'impérialisme et du colonialisme, les historiens de ces pays omettent d'évoquer la traite négrière organisée par les Arabes pendant près de huit siècles. De sorte que dans les ouvrages écrits en pays d'Islam, pas un mot ne figure sur la grande révolte des esclaves noirs, vers 950 en Iraq. » ²⁵⁸ De son côté, Louis Sala-Molins mettait l'accent en 1987, sur le formidable silence qui perdurait en France à propos du *Code noir*, première codification de l'esclavage par une puissance coloniale, promulguée en 1685 et restée en vigueur jusqu'en 1848 ²⁵⁹.

Si on ajoute à ces deux évocations l'hypothèse d'une volonté des groupes sociaux concernés d'oublier ce passé ²⁶⁰, il semble [198] dif-

²⁵⁵ Jean-Louis Déotte, *Oubliez, les ruines, l'Europe, le musée*, Paris, L'Harmattan, 1994 : 9-27.

²⁵⁶ Marc Ferro, *L'histoire sous surveillance. Science et conscience de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1985 (« Folio histoire »).

²⁵⁷ Moses I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981 (« Le sens commun ») (éd, orig, 1979)

²⁵⁸ Marc Ferro, *L'histoire sous surveillance. Science et conscience de l'histoire*, op. cit. : 67.

²⁵⁹ Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, particulièrement p. 79-86, « La mémoire et l'oubli. Justification d'une réédition ».

²⁶⁰ Cet argument a été évoqué, je dirai avec insistance, lors de la conférence de l'ICOFOM de juin 1997. M. André Desvallées a soutenu l'hypothèse de l'auto-

ficile de conclure à un silence propre à l'institution muséale sur l'esclavage. Plutôt que de silence, c'est peut-être de refoulement qu'il s'agit. Car, à bien y regarder, l'esclavage n'est pas totalement absent de l'institution. Il est donc plus judicieux de commencer par interroger les formes de sa présence et se demander pourquoi elles ne sont pas parvenues à une existence suffisamment significative, voire autonome, au sein de l'institution.

Édouard Pommier a montré que le musée comporte, dès sa genèse, les germes de sa prolifération. Celle-ci se fait par reproduction et imitation d'un modèle préexistant ²⁶¹. Elle se fait aussi sous le mode du déploiement des potentialités d'un contenu, comme le prouve le déve-

censure volontaire, peut-être même, suggère-t-il, d'un côté (chez les descendants d'esclaves) comme de l'autre (chez les descendants des anciens maîtres). C'est, à n'en pas douter, une considération à ne pas écarter. D'ailleurs, elle ne contredit en rien l'hypothèse du refoulement que je soutiens. Mais peut-on s'arrêter là ? M. Desvallées a évoqué une enquête qui a été menée auprès de la population des Antilles françaises en vue de l'instauration d'un musée consacré à l'esclavage. La réponse a été négative. Je ne connais pas le document. Mais la complexité du problème apparaît quand on sait qu'au lendemain de l'abolition, l'oubli de l'esclavage a été un choix politique du gouvernement français. L'oubli du passé a été demandé aux anciens esclaves comme condition d'accès à la citoyenneté (Myriam Cottias, « L'oubli du passé contre la citoyenneté : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », in Fred Constant & Justin Daniel eds., 1946-1996. *Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997 : 293-313). Dans quelle mesure la réponse des acteurs ne confirme-t-elle pas la réussite de la politique de l'oubli mise en œuvre ? Le maniement de l'argument de l'autocensure est donc délicat et, en tout état de cause, ne saurait servir d'explications exclusives. Au sujet de la politique d'oubli, j'indiquerai, à titre de comparaison, l'attitude des commissaires civils Sonthonax et Polverel qui, en 1793, se sont vus contraints de proclamer la liberté générale des esclaves à Saint-Domingue. Dans sa proclamation du 6 octobre 1793, le commissaire Polverel s'est prononcé en ces termes : « J'ai pareillement ordonné que tous les signes extérieurs de l'esclavage disparaissent, que les chaînes de tous ceux qui n'ont que le malheur d'être ou d'avoir été esclaves fussent brisées dans l'instant, et qu'il n'existât plus de chaîne publique comme monument et punition du crime », « Aux origines de l'abolition de l'esclavage. Proclamations de Polverel et Sonthonax, 1793-1794 », *Revue d'histoire des colonies*, 3e et 4e trimestre 1949, XXXVI, 127-128 : 369.

²⁶¹ Édouard Pommier, *Prolifération du musée*, op. cit. : 144.

loppement des « musées de société » à partir des cabinets de curiosités du XVIII^e siècle ²⁶². Mais toutes les données ne connaissent pas la même extension ; il y en a dont la croissance est fortement contrôlée. C'est, semble-t-il, le cas pour l'esclavage qui apparaît sous ce jour comme l'un des refoulés de l'institution. Cette hypothèse situe l'enquête dans le cadre interne du musée. Elle ouvre une perspective historique qui prend comme objet principal d'analyse non point les matériaux visibles, abondants, qu'on veut montrer, mais ceux qu'on tend à occulter, à rendre insignifiants. Il faut articuler l'analyse de ces traces, de ces indices ²⁶³ avec une manière d'histoire en [199] négatif, pour repérer à travers ce qui est abondamment montré ce qui est dit en creux.

L'approche historique interne ne doit pas pour autant être exclusive. L'institution a sa propre histoire, mais elle est elle-même prise dans des mouvances historiques dont il faut appréhender les caractéristiques parce que celles-ci offrent certaines grilles d'intelligibilité. C'est que le musée enregistre et invente, il recueille des représentations du monde tout en forgeant des formes de représentations du monde.

Le mode d'approche proposé montre l'ampleur de l'enquête envisagée. Je me limiterai à en éprouver la valeur heuristique en tentant de vérifier l'hypothèse posée à partir des premiers matériaux rassemblés. Il s'agira de révéler les indices, de montrer que ceux-ci sont repérables malgré les stratégies de refoulement mises en œuvre et ce, après avoir établi l'existence d'un fondement structurel de ce refoulement.

²⁶² Émilie Vaillant, « Les musées de société en France : chronologie et définition », in Éliane Barroso et Émilie Vaillant, *Musées et sociétés*. Actes du colloque de Mulhouse Ungersheim, juin 1991. Répertoire analytique des musées. Bilan et projets 1980-1993, Paris, ministère de l'Éducation nationale et de la Culture, Direction des musées de France, 1993 : 16-26.

²⁶³ Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*. Paris, Flammarion, 1989 (« Nouvelle Bibliothèque scientifique ») : 139-180.

Le fondement structurel du refoulement

L'esclavage est une réalité vécue (qui recouvre une grande diversité de situations), mais aussi une métaphore. Il est la forme de sujétion la plus achevée, parce que fondée sur la déshumanisation ²⁶⁴. Il est aussi l'expression absolue de la nomination.

Le musée est originellement une émanation du pouvoir. Son institutionnalisation est liée à sa fonction de glorification des figures de l'autorité absolue : les rois, reines, princes, princesses, empereurs, impératrices..., à l'affirmation de la supériorité sociale des gens placés dans les hautes sphères de la hiérarchie des richesses, du savoir et du goût. Un musée consacré à [200] l'esclavage semble être inconcevable dans cette relation de pouvoir. En amont de la période d'institutionnalisation du musée, il y a l'activité de collectionner. Cette pratique fort ancienne est attestée partout. L'une de ses modalités est le butin de guerre. K. Pomian, se fondant notamment sur Pline, indique que celle-ci paraît être la principale source des collections privées à Rome. « Il est patent, explique-t-il, que les grands collectionneurs romains : Sylla, Jules César, Verres, étaient des généraux ou des proconsuls et que les objets qu'ils avaient amassés et qu'ils exposaient soit dans leurs résidences, soit dans les temples auxquels ils les offraient, provenaient du pillage. Le cas de Verres est à cet égard exemplaire. Ce n'est que pendant l'Empire que la mode de collectionner se répandit à tel point que Vitruve prévoyait dans le plan de la maison un endroit spécial pour

²⁶⁴ Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 1986 (« Pratiques théoriques ») ; Henri Bresc éd., *Figures de l'esclavage au Moyen-Âge et dans le monde moderne*, Actes de la table ronde organisée les 27 et 28 octobre 1992, par le Centre d'histoire sociale et culturelle de l'Occident de l'université Paris-X Nanterre, Paris, L'Harmattan, 1996 ; Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, op. cit. ; voir aussi du même auteur *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Robert Laffont, 1992.

mettre les tableaux et des sculptures. » ²⁶⁵ Mais ces richesses n'étaient pas les seules provenant de la guerre : « (...) le général qui rentrait de campagne victorieuse avait le privilège de faire étalage d'hommes qu'il avait soumis et des richesses conquises. » ²⁶⁶

Deux catégories de butin célèbrent la victoire, glorifient le vainqueur. Ce rite s'opère selon un double jeu de valorisation et de dévalorisation. Le captif est dépossédé de ses objets et est réduit au statut d'objet ²⁶⁷. Il est dévalorisé, déshumanisé quand ses objets acquièrent de la valeur, entrent dans une « surenchère permanente » ²⁶⁸. « L'esclave-objet » est destiné au travail et inséré dans le circuit de production ; l'objet de collection, quant à lui, est soustrait de sa fonction utilitaire ²⁶⁹. Cette différence de [201] fonction des deux catégories de butin, constitutive d'une même entreprise de glorification du vainqueur, semble être au fondement de la difficulté pour le musée à représenter et à exposer l'esclavage.

La première période d'institutionnalisation du musée, liée à un grand développement des collections privées, s'étend du XVI^e au XVIII^e siècle. Maintes études l'attestent : « La collection et l'exposition [...] (sont) des processus essentiels dans la formation des identités occidentales. » ²⁷⁰ La cristallisation de ces identités s'est opérée

²⁶⁵ Krzysztof Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris-Venise XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987 (« Bibliothèque des Histoires ») : 25.

²⁶⁶ *Ibid.* : 24.

²⁶⁷ Une fiction juridique, relève Claude Meillassoux (*Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, op. cit.), qu'il ne faut pas mettre entre parenthèses mais plutôt analyser du point de vue du droit (Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, op. cit.). Voir aussi Antoine Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècles) ; Contribution au problème de l'esclavage (1965)*, Paris, Karthala, 1981, nouvelle édition revue et corrigée.

²⁶⁸ Krzysztof Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris-Venise XVI^e-XVIII^e siècle*, op. cit. : 25.

²⁶⁹ Un des traits du comportement du collectionneur romain, selon Pomian, c'est son « souverain mépris pour l'utilité de l'objet », *ibid.*

²⁷⁰ James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, Ensb-A, 1996 : 219. (Ed. orig. 1988.) Les études citées par l'auteur : Susan Stewart, *On longing : Narratives of the Miniature, the Gigan-*

en relation avec l'expansion de la domination de l'Europe sur le monde. Un des axes essentiels de celle-ci est la colonisation du Nouveau Monde, colonisation elle-même fondée sur la traite négrière et l'esclavage des Noirs d'Afrique. Dans ce contexte, la figure de l'esclave noir, souvent confondue avec celle de l'esclave tout court, devient le négatif absolu de l'homme blanc. Le musée, en tant que lieu d'affirmation des identités occidentales, par conséquent de célébration de la domination, de l'affirmation de la supériorité proclamée de l'homme blanc, n'aurait pu envisager une représentation muséale de la traite négrière et de l'esclave. Quand les puissances occidentales consacreront des musées spécifiques à leurs possessions outre-mer, ce sera pour affirmer, célébrer et légitimer leur domination ²⁷¹. Il ne saurait être question, en retraçant [202] l'histoire de ces contrées, d'y traiter de l'histoire et de l'esclavage. Les musées dits de civilisation, d'ethnologie, suivront la même logique, dont on peut affirmer qu'elle est déjà inscrite dans les cabinets de curiosités ²⁷². En fin de compte, même à l'âge de

tic, the Souvenir, the Collection (Baltimore, Johns Hopkins Press, 1984) ; Philip Fischer, « *The Future's Past* » (New Literary History, 1975, 6, 3 : 587-606) ; Krzysztof Pomian, « *Entre l'invisible et le visible : la collection* » (Libre, 1978, 78, 3 : 3-56) ; James Bunn, « *The AEsthetics of British Mercantilism* » (New Literary History, 1980, II : 303-321) ; Daniel Defert, « *The Collection of the World : Accounts of Voyages from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries* » (Dialectical Anthropology, 1982, 7 : 11-20) ; Johannes Fabian, *Time and the Other : How Anthropology Makes Its Object* (New-York, Columbia, University Press, 1983) ; Rémy Saisselin, *The Bourgeois and the Bibelot* (New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1984)

²⁷¹ Un exemple : le musée français des Colonies. Voir, entre autres, Dominique Taffin, « Le musée des colonies et l'imaginaire colonial », in Nicolas Blancel, Pascal Blanchard, Laurent Gerverau éd., *Images et colonies. Iconographie et propagande coloniales sur l'Afrique française*, Nanterre-Paris, Bibliothèque de documentation internationale contemporaine/Association Connaissance de l'histoire de l'Afrique contemporaine, 1993 : 140-144. Pour un autre versant de la question : la fonction économique des colonies et le rôle des musées, voir Emilia Vaillant, « Les musées de société en France : chronologie et définition », *op. cit.*

²⁷² Emilia Vaillant, « Les musées de société en France : chronologie et définition », *op. cit.* ; James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe Siècle*, *op. cit.* ; voir aussi Thomas Mc Evilly, « Ouverture du

sa « démocratisation », la nature de la fonction politique du musée n'a pas vraiment changé. Jacques Hainard rappelait, en 1992 encore, que « le musée est bien souvent, trop souvent au service du pouvoir politique qui manipule l'institution pour son prestige » ²⁷³. Grace C. Stanislaus, directrice du Bronx Museum of Arts de New-York, a bien mis en lumière (en 1992 aussi) comment le groupe dominant aux États-Unis s'est approprié le musée ²⁷⁴. Et les musées consacrés à la guerre, aux massacres, à l'holocauste... pourrait-on objecter. Le plus souvent répondant à une fonction mémorielle, ils renseignent que les vaincus peuvent entrer au musée, au moins à une condition : que les rapports de force (ou de domination) entre les groupes sociaux ou les sociétés concernées soient préalablement modifiés.

Il y a donc une relation de pouvoir qui est constitutive du musée. Cependant, dans son mode d'organisation interne, il tend à l'occulter ²⁷⁵ : il développe des stratégies de refoulement. Comment fonctionnent celles-ci à l'égard de l'esclavage ?

[203]

Les stratégies de refoulement

Vers la fin du XVIII^e siècle, un musée est créé dans la colonie française de Saint-Domingue par une société savante, le Cercle des

piège : l'exposition post-moderne et "Magiciens de la terre" », in Jean Hubert Martin éd., *Magiciens de la terre*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1989.

²⁷³ Jacques Hainard, *Plaidoyer pour des musées sans limites*, op. cit. : 26.

²⁷⁴ Grace C. Stanislaus, « La représentation des cultures : les musées américains et la diversité culturelle », in ICOM, « Musées : y a-t-il des limites ? », Actes de la XVI^e conférence générale du Conseil international des musées, op. cit. : 42-45.

²⁷⁵ James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, op. cit. : 219.

Philadelphes ²⁷⁶. Il recueillait les vestiges encore abondants de la culture matérielle des Taïnos ²⁷⁷ peuple décimé par la première colonisation de l'île, celle des Espagnols. Il s'agit bien d'un musée conçu dans une société esclavagiste et traitant d'une culture détruite par le système esclavagiste. Quels discours ont été tenus ? Celui de la conservation de la mémoire d'un peuple disparu, celui de la connaissance scientifique de ce peuple. Et ce non sans culpabiliser les Espagnols, ces barbares ²⁷⁸ !

L'archéologie pratiquée par le Cercle des Philadelphes s'accompagne d'un choix judicieux du type de discours à tenir. Ce principe de constitution de la mémoire n'est pas nouveau dans les usages de la discipline. Lorsque, dans les années 1720, a été découvert le columbarium des esclaves et des affranchis de Livie, l'archéologie n'a pas rouvert le dossier de l'esclavage à [204] Rome. Elle a pris le tournant esthétique winckelmannien qui offrait aux « dilettanti » de nouvelles assises

²⁷⁶ Fondé le 15 août 1784, le Cercle des Philadelphes est inauguré le 11 mai 1785 et confirmé, quatre ans plus tard, par des lettres patentes (17 mai 1789), sous le nom de Société royale des sciences et arts du Cap-Français. La même année, il a obtenu l'affiliation à l'Académie des sciences de la métropole. La Société du Cap correspondait régulièrement avec les Musées de Paris, de Bordeaux, de Toulouse, ainsi qu'avec la Société d'agriculture de Paris. Cf. Moreau de Saint-Méry, *Description de la partie française de Saint-Domingue* (1796), Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1984, 1 : 345-349.

²⁷⁷ Cf. Georges Hervé, « Inventaire des antiquités indigènes de Saint-Domingue (partie française) à la veille de la Révolution », *Revue anthropologique*, Paris, novembre 1913, 11 : 378-391 ; E. T. Hamy, « Charles Artaud de Pont-à-Mousson (1748-1791). Courte notice sur sa vie et sur son oeuvre, suivie de deux mémoires inconnus de cet observateur sur les anciens indigènes de Saint-Domingue », *Bulletin et mémoire de la Société d'anthropologie de Paris*, 1908, IX (V) : 295-314.

²⁷⁸ L'expression « barbarie espagnole » est utilisée par Georges Hervé, « Inventaire des antiquités indigènes de Saint-Domingue (partie française) à la veille de la Révolution », *op. cit.* : 379. Moreau de Saint-Méry écrit (*Description de la partie française de Saint-Domingue*, *op. cit.* : 349) : « (...) un cabinet où l'on remarque entre plusieurs choses curieuses, mais avec attendrissement, la tête d'un ancien habitant de l'Isle, d'un de ces malheureux, dont la race existerait encore, si les premiers conquérants (sic) avaient le goût paisible de l'étude et l'âme des Philadelphes. »

dans leur course au savoir et au prestige ²⁷⁹. Aujourd'hui encore, quand on parcourt les départements d'art grec et romain, dans les grands musées du monde, ces sociétés n'apparaissent pas comme des sociétés esclavagistes. On pourrait les comparer avec ces ouvrages des auteurs du XVIIIe et du début du XIXe qui ont consacré des volumes à l'histoire de la Grèce et de Rome, sans prendre en considération l'esclavage ²⁸⁰.

En créant le musée historique de Versailles, Louis-Philippe entendait mettre explicitement le savoir et le prestige au service d'une pédagogie visant la légitimation politique ²⁸¹. Dans son dessein de faire de Versailles « le haut lieu de l'histoire de France », il a choisi de « montrer que l'époque de l'absolutisme avait été l'un des sommets de (cette) histoire ²⁸² ». Louis XIV donc ! Mais aussi Colbert. On pense tout de suite au colbertisme. Au système de l'Exclusif. Au rôle des colonies, à Saint-Domingue. A la traite, l'esclavage, le *Code noir* : 1685-1848. Le programme iconographique du musée oublie tout cela. La représentation des colonies, confiée à T. Gudin, se limite à ces thèmes : Fondation du fort Saint-Pierre de la Martinique, 1635 ; combat naval du Cap Saint-Vincent, 22 juillet 1640 ; le cardinal de Sourdis chasse les Espagnols du port de Rozes, 26 mars 1641 ; prise d'un galion espagnol par le flibustier Pierre Legrand au large des îles Bahamas,

²⁷⁹ A. Schnapp, « Archéologie et tradition classique en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles », *Annales ESC*, 1982, 37 (5-6) : 760-777 ; François de Polignac, « Archéologie, prestige et savoir. Visages itinéraires de la collection du cardinal de Polignac, 1724-1742 », in Krzysztof Pomian et Anne-Marie Laurens, eds., *L'anticomanie. La collection d'antiquités aux 18e et 19e siècles*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992 (« Civilisations et Sociétés », 86) : 19-30.

²⁸⁰ Moses I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne*, op. cit. : 26-28.

²⁸¹ Thomas W. Gaehtgens, « Le musée historique de Versailles », in Pierre Nora, éd., *Les lieux de mémoire*, II, 3 : *La nation*, Paris, Gallimard, 1986 (« Bibliothèque des Histoires ») : 143-168.

²⁸² *Ibid.* : 149.

1643 ; combat naval de la Martinique, 21 août 1674 ²⁸³. Le *Code noir* est encore en vigueur [205] quand, dans la salle de 1830, tout, dans les figures du plafond, concourt à exprimer les principes fondamentaux du gouvernement : liberté et ordre public ²⁸⁴. Quelques années plus tard, sans doute pour bien marquer « la générosité de la République », le tableau de Biard, « Proclamation de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises » (salon de 1849), est acquis. Peu de temps après, en 1852, le musée ajoute à sa collection le portrait de Jean-Baptiste Belley, député noir de Saint-Domingue à la Convention (admis le 3 février 1794), peint par Girodet en 1797. Deux moments de l'abolitionnisme français se trouvent ainsi célébrés. Célébration qui dévoile la cadence d'une histoire : 4 février 1794, ratification de l'abolition à Saint-Domingue par la Convention, mesure étendue à toutes les colonies françaises ; 20 mai 1802, promulgation de la loi rétablissant l'esclavage et la traite ; 2 mai 1848, publication du décret d'abolition daté du 27 avril. C'est l'histoire d'une décision difficile à prendre. C'est avant tout celle du mouvement abolitionniste, avec ses ambiguïtés qui sont celles de la pensée des Lumières à propos de l'esclavage ²⁸⁵. C'est donc en creux l'histoire de l'esclavage. Celle aussi de Saint-Domingue, le joyau de l'empire colonial français, qui ne peut être célébré ouvertement parce que désormais perdu. Une perte qui s'affirme à travers le « Portrait de Leclerc Général en chef de l'armée Saint-Domingue » entré à Versailles sous Louis-Philippe. Kinson, qui l'a peint en 1804, s'est efforcé de représenter le général dignement. Cependant il ne parvient pas à faire oublier l'échec de l'expédition que diri-

²⁸³ Respectivement les numéros 2397, 2398, 2399, 2401, 2410, in Claire Constans, musée national du Château de Versailles, Catalogue de peinture, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1995, I.

²⁸⁴ Thomas W. Gaehtgens, *Le musée historique de Versailles*, op. cit. : 162.

²⁸⁵ Sur les ambiguïtés de la pensée des Lumières à propos de l'esclavage, voir Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Paris, Albin Michel, 1995 (« Bibliothèque de l'évolution de l'humanité ») ; voir aussi Jacques Thibau, *Le temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la Révolution française*, Paris, Éditions J.C. Lattès, 1989 ; Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, op. cit.

geait Leclerc en 1802, dans le but de rétablir l'esclavage à Saint-Domingue. Une défaite qui se lit en creux au milieu de la célébration des grandes batailles victorieuses de Napoléon.

Les données ne manquent pas (en France et ailleurs) qui illustrent cette histoire en négatif. Mais il existe aussi des indices témoignant d'une présence manifeste de l'esclavage au musée.

[206]

Des indices (des symptômes)

Ils ne sont pas ici recherchés à travers l'étude d'une ou de plusieurs collections. Ils l'ont été à travers les guides et répertoires de musée. Ce qui permet d'avoir une vue globale fondée sur des références qui proposent des classifications par thème ou sujet traités, tout en donnant une idée des contenus. On peut valablement y vérifier les formes de l'esclavage au musée. Deux ou trois institutions portent le mot esclave dans leur dénomination, mais cela ne suffit pas à faire de l'esclavage un thème muséographique (et muséographié). Le terme n'apparaît pas dans les classifications des guides et répertoires consultés ²⁸⁶. Il figure dans de rares index de mots clés renvoyant, le

²⁸⁶ Ont été consultés une dizaine de guides et de répertoires publiés entre 1965 et 1996 :

- American Association of Museum, *Museum Directory of United States and Canada*, Washington, DC., American Association of Museum and the Smithsonian Institution, 1965 (2nd ed).
- American Association of Museum, *The Official Museum Directory*, 25th Anniversary Édition, R.R. Bowker, 1995.
- Germaine Barnaud, *Répertoire des musées et des collections publiques de France*, Paris, Éditions de la RMN, 1982.
- Pierre Cabanne, *Guide des musées de France*, Paris, Bordas, 1990 (5e édition mise à jour).
- Alissandra Cummins (présenté par), *Répertoire des musées de la Caraïbe* (trilingue), Association des musées de la Caraïbe, 1994.
- Marie-Hélène Joly et Laurent Gerverau, *Musées et collections d'histoire en France*, Guide, Paris, Association internationale des musées d'histoire, 1996.

plus souvent, à des musées de la marine, d'histoire, à des musées biographiques [207] ou traitant des conditions sociales. Six références sont indiquées dans l'index du *Guide* de Kenneth Hudson (édition 1991) qui recense deux mille musées et galeries d'art de seize pays européens, dont trois pour la France. Retraçant l'histoire du commerce nantais depuis le XVIII^e siècle, le musée de Sarlogne, au Château des Ducs de Bretagne, à Nantes, consacre l'une de ses sections au commerce triangulaire ; la traite n'y est pas évacuée. Le musée de la Marine de Honfleur, dans le Calvados, expose des documents sur des bateaux négriers. Le musée Rimbaud, à Charleville-Mézières (Ardennes), évoque l'implication du poète dans l'esclavage ²⁸⁷. L'index renvoie aus-

-
- *Guide SEAT des musées, 7000 musées et collections en France*, Paris, Le Cherche Midi éditeur, 1992 (« Guides »).
 - Kenneth Hudson et Ann Nicholls, *The Cambridge Guide to the Museums of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
 - Virginia Jackson, Editor-in-Chief, *Arts Museums of the World*, New York, Westport, Connecticut, London, Greenwood Press, 1987, 2 vol.
 - *Museums of the World / Museen der Welt*, Verlag Dokumentation, Pullach bei München, 1975, 2nd ed.
 - Élisabeth Richter et Konrad Timmel, eds., *Museums of the World*, 5th edition, München, K. G. Saur, 1995.
 - UNESCO-ICOM, *Directory of Museums in Africa / Répertoire des musées en Afrique*, London, New York, Kegan Paul International, 1990.
 - ICOM, el Comité Cubano (preparado y editado por), *Directorio. Museos de America Latina y el Caribe*, Havana, José Martí, 1991.

²⁸⁷ Parmi ces trois références, seul le musée Château des Ducs de Bretagne est retenu dans le *Guide des musées et collections d'histoire en France* (1996) de Marie-Hélène Joly et Laurent Gerverau (op. cit. : 196 ; cf. note 38). La description qui y est donnée de sa thématique ne laisse pas apparaître la traite des Noirs et l'esclavage. Mais le *Guide* mentionne un musée consacré à ce sujet « La Rochelle. Musée de la traite des Noirs. Tour de la Lanterne » (op. cit. 83, 115, 175). Aucune autre information ne complète cette identification, ce musée fait partie de ceux qui n'ont pas répondu à l'enquête. En réalité la Tour de la Lanterne est un vieux phare qui date du XV^e siècle - peut-être le plus vieux de France - qui a servi de prison militaire du XVI^e au XIX^e siècle. Aujourd'hui monument historique, on peut y voir quelque six cents graffiti laissés par des prisonniers qui y ont séjourné. Selon des informations que j'ai recueillies, une exposition de peu d'importance sur la traite des Noirs (« quelques images sur des petits panneaux »), « organisée par le musée de la Marine de la Rochelle », a été montrée dans les lieux (« il n'y a pas longtemps, peut-être en 1994 »).

si au Neuengamme Concentration Camp Memorial, camp de concentration de Hambourg, en Allemagne, qui est devenu en 1942-1943 une importante source de main-d'œuvre réduite aux travaux forcés (*slave labour*) pour l'industrie de guerre germanique. En Grande-Bretagne, deux endroits sont relevés : le musée qui retrace la vie de l'abolitionniste anglais Wilberforce, la Wilberforce House, et la John Wesley's House qui commémore l'histoire du méthodisme et la vie de son fondateur. Hudson retient ce dernier lieu parce qu'on peut y voir le stylo avec lequel Wesley écrivit, une semaine avant sa mort, sa dernière lettre à Wilberforce pour l'exhorter à poursuivre sa campagne contre l'infâme trafic, la traite négrière.

[208]

L'édition de 1965 du répertoire de l'Association des musées américains signale un musée d' « histoire de l'esclavage » : The Old Slave Mart, fondé en 1938 à Charleston, en Caroline du Sud, aux États-Unis, installé dans un bâtiment historique, le Slave Auction House (1820). Il reconstitue l'histoire de la culture des Noirs américains à travers des documents, des photographies, des objets relatifs à l'esclavage, notamment les créations artisanales des esclaves. Le musée présente aussi l'art africain, des artefacts et des œuvres d'Indiens de l'Ouest, ainsi que de celles d'artistes de Charleston. Tout cela se conjugue au passé, à en croire l'édition de 1995 du répertoire de l'Association des musées américains. Ce musée n'y figure plus. Le mot esclave (ou esclavage) n'est pas mentionné non plus à propos des autres musées de Charleston qui retracent l'histoire des Noirs américains. Il a même disparu des index de cette publication, alors qu'il renvoyait aussi, dans le répertoire de 1965, à d'autres lieux : les Historic Houses (lieux consacrés à des personnalités ayant joué un rôle dans le mouvement anti-esclavagiste et anciennes maisons de propriétaires d'esclaves comportant des *slave quarters*), le Fort Malden National Historic Park,

Selon le service d'information de ce musée, c'était une exposition « prêtée » par une instance locale. Il n'existe aucune documentation relative à cette exposition au musée de la Marine et à la Tour de la Lanterne.

au Canada (Amherstburg, Ontario), parce que le parc borde l'aire des esclaves fugitifs du Detroit River.

L'Amérique centrale et l'Amérique du Sud regorgent de musées traitant de la période coloniale, le thème de l'esclavage n'y apparaît pas. D'après la typologie établie par le *Répertoire des musées de la Caraïbe* (Association des musées de la Caraïbe, 1994), un seul musée de la région est consacré à l'« histoire de l'esclavage » : le musée Victor Schoelcher à Point-à-Pitre, en Guadeloupe. Cette caractérisation, évoquée dans le *Guide SEAT des musées* (édition 1992), ne se justifie pas au regard du *Répertoire* de Germaine Barnaud (RMN, 1982) et du *Guide* de Cabanne (1990). Voici la description qui en est donnée dans cette dernière référence : « Créé en 1887, il renferme quelques souvenirs de voyage, des collections et des objets personnels de Victor Schoelcher (1804-1895), homme politique qui fit abolir l'esclavage dans les colonies françaises. Des moulages d'œuvres d'art antique côtoient quelques peintures, gravures, documents sur la guerre de 1914-1918. La rénovation et l'agrandissement du musée comportent l'aménagement d'une bibliothèque, d'une diapotheque d'art, une salle d'exposition temporaire, une exposition permanente d'orfèvrerie [209] traditionnelle de la Guadeloupe et une exposition permanente sur la vie et l'œuvre de Victor Schoelcher. » Le *Guide SEAT* et le *Répertoire des musées de la Caraïbe* ne fournissent aucune indication supplémentaire qui justifierait le qualificatif de musée de l'histoire de l'esclavage. Qu'en dit le catalogue du musée lui-même ? « Victor Schoelcher voulait faire un musée d'art à des fins d'éducation populaire. Cet objectif n'est pas abandonné car, peu à peu, il se constitue une collection d'œuvres d'art contemporain en Guadeloupe. Parallèlement, des acquisitions constantes d'objets et d'estampes relatifs à l'esclavage enrichissent le fonds d'origine. Le projet muséographique actuel ²⁸⁸ est centré sur la vie et l'œuvre de Victor Schoelcher et l'esclavage dans

²⁸⁸ L'édition dont je dispose n'est pas datée, mais elle n'est pas antérieure à 1989, Nelly Schmidt, auteur du texte de présentation, citant une référence de 1989.

le monde. » ²⁸⁹ L'orientation du musée vers un traitement plus spécifique de l'esclavage n'en fait pas un musée d'histoire de l'esclavage.

En Afrique, certains musées d'histoire comme celui de Ouidah, au Bénin, abordent le thème. Au Sénégal, la Maison des esclaves de Gorée n'est pas à proprement parler un musée de l'Esclavage ²⁹⁰. En fait, seul l'Angola possède un musée de l'Esclavage à Luanda. En 1991, il a le statut de musée municipal portant le titre de *Museu da Escravatura* selon le *Répertoire des musées en Afrique* (1991) de l'ICOM, avant de devenir un musée national, le National Slave Museum, selon *Museums of the World* (1995). Ce changement de dénomination ²⁹¹ marque-t-il un nouvel intérêt porté au sujet ? Quel rapport avec la ou les [210] collection(s) ? Tout ce que l'on sait, par le répertoire de l'ICOM, c'est que, inauguré en 1977, le musée est « installé dans un édifice du XVI-IIe siècle construit par Alvaro Carvalho Matoso, descendant d'une famille qui pratiquait l'esclavage tout le long de la côte atlantique de l'Angola ». C'est donc avant tout un lieu. Quelle est l'ampleur de la (ou des) collection(s) ? Limitée, vraisemblablement ²⁹².

²⁸⁹ Musée Victor Schoelcher, « Victor Schoelcher : une vie, un musée à Point-à-Pitre » : 27.

²⁹⁰ Dans un résumé de l'histoire de l'île de Gorée, Joseph-Roger de Benoist constate : « De ce riche passé, il ne subsiste que des demeures menacées par la ruine, des canons inoffensifs. (...) Et il faut faire un effort pour imaginer l'affreux trafic dont ces lieux furent le théâtre... » (Joseph-Roger de Benoist, « Gorée, l'île mémoire », in *Les anneaux de la mémoire. Nantes-Europe, Afrique, Amériques, CIM, Corderie royale, Château des Ducs de Bretagne, Nantes*, Catalogue d'exposition, 5 décembre 1992-29 mai 1994 : 67). Un projet est en cours (le Projet de mémorial Gorée-Almadies) qui viendra peut-être remédier à cette situation, mais rappelons que l'île est inscrite à l'inventaire du patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1978.

²⁹¹ Sur l'appellation « musée national », voir Krzysztof Pomian, « Musée, nation, musée national », in *Le Débat*, mai-août 1991 : 166-175.

²⁹² C'est en Angola, lors de la troisième session du Comité scientifique international (Cabinda, 6-8 novembre 1996) du projet « La Route de l'esclave » (UNESCO), que l'idée de créer un musée de l'histoire de l'Esclavage en Haïti a été lancée. Un tel musée n'existe encore nulle part, avait-on constaté à cette occasion. Ce qui constitue une véritable évaluation du musée de l'esclavage de l'Angola.

Cette représentation de l'esclavage au musée est celle que donnent une dizaine de guides et de répertoires. Les indices relevés s'inscrivent dans un espace géographique restreint. Ils ne concernent que l'esclavage lié à la traite négrière transatlantique. Le thème apparaît tout à fait marginal. Il est évoqué dans quelques musées de divers types dont à peine deux ont tenté de le traiter de manière spécifique. Beaucoup plus de musées sont dédiés à des abolitionnistes ou même à des esclavagistes plutôt qu'à l'esclavage. Cette marginalité est partagée tant par les anciennes puissances coloniales que par les anciennes colonies. Rien d'étonnant à cela, le modèle muséal est le même d'un côté comme de l'autre. Alpha Oumar Konaré en était encore à regretter, en 1991 que « les professionnels africains n'aient pas engagé une réflexion plus délibérément éloignée du modèle occidental de musée » ²⁹³.

Signe des temps ?

Un tournant s'est amorcé au début des années 90. En 1985, à Nantes, une exposition « prévue au Château des Ducs de Bretagne sur la traite des Noirs et le commerce triangulaire du XVI^e et XIX^e siècle n'a pu avoir lieu faute de participation [211] Municipale ²⁹⁴. L'exposition « Les anneaux de la mémoire » abordant le même thème y est présentée en 1992-1994. En décembre 1991, l'idée est lancée de créer aux National Museums and Galleries on Merseyside de Liverpool une nouvelle galerie consacrée à la traite. Cet espace, « The transatlantic Slavery Gallery », est inauguré le 25 octobre 1994 ²⁹⁵. En 1992, Jac-

²⁹³ Alpha Oumar Konaré, préface de *Quels musées pour l'Afrique ?*. Rencontres ICOM, 1991.

²⁹⁴ L'exposition était prévue dans le cadre des manifestations organisées à l'occasion du tricentenaire du *Code noir*. Cf. Jean-Louis Bodinier, « Nantes : mémoire ou amnésie autour de la traite », in *Les anneaux de la mémoire... op. cit.* : 136.

²⁹⁵ *Atlantic Slave Trade Gallery*, Newsletter, Issue 2, March 1993 ; Focus, The Magazine of the National Museums on Merseyside, September-December 1994.

ques Hainard déclarait ceci : « Je plaiderai donc pour des musées sans limites intellectuelles, pour des musées qui oseront dire la vérité, tenter d'expliquer par exemple comment se constitue l'oppression, de raconter l'histoire du colonialisme. » ²⁹⁶ C'était à la XVI^e conférence générale de l'ICOM au cours de laquelle plusieurs intervenants ont mis l'accent sur les limites de tous ordres qui sont imposées à l'institution. L'assemblée générale a convenu de la nécessité de les surmonter et a formulé des recommandations en ce sens. Elle a préconisé, entre autres, d'œuvrer « ... à la promotion de la protection et de la préservation des collections existantes représentatives d'une certaine période, d'un certain groupe social ou de certains points de vue qui peuvent ne pas refléter la situation actuelle » ²⁹⁷. Elle anticipait les recommandations du Comité scientifique international du programme de l'UNESCO, « La Route de l'esclave », lancé en 1994.

« La Route de l'esclave » entend répondre à une « urgence », celle de « traiter, de manière globale, méthodique et si possible consensuelle, une question incontournable qui s'est trouvée actualisée par le débat sur le développement et les facteurs historiques qui expliquent la situation économique et sociale d'un certain nombre de pays, notamment africains ». Car « il est (...) indéniable que la saignée humaine, intellectuelle et culturelle de la traite négrière n'est pas étrangère au rapport de force économique et politique, ici et maintenant, entre les partenaires du [212] commerce triangulaire ». Le projet onusien cherche « dans une perspective globale, à coordonner, susciter, encourager et appuyer les initiatives en cours sur la question de la traite négrière » ²⁹⁸. Le Comité scientifique international du projet, à l'issue de sa session de décembre 1995 à Cuba, a recommandé la mise en oeuvre de toute une politique patrimoniale visant à faire surgir la traite de l'enfouissement. Il a formulé le souhait de voir l'UNESCO, l'ICOM,

²⁹⁶ Jacques Hainard, *Plaidoyer pour des musées sans limites*, op. cit. : 26.

²⁹⁷ ICOM, « Musées : y a-t-il des limites ? », op. cit. : 77.

²⁹⁸ UNESCO, « La Route de l'esclave », Note de présentation ; Federico Mayor, « Discours à la conférence de lancement du projet "La Route de l'esclave" », Ouidah, Bénin, 1^{er} septembre 1994, UNESCO, DG/94/26.

l'ICOMOS s'engager de manière dynamique dans cette entreprise. Une de ses propositions : la création et le développement de musées consacrés à la traite des deux côtés de l'Atlantique et dans l'Océan indien ²⁹⁹.

Le tournant amorcé dans les années 90 s'oriente vers une reconstitution de la mémoire de l'esclavage des Noirs du XVI^e au XIX^e siècle. Il découle vraisemblablement des débats suscités par la commémoration des événements de 1789 et de 1492. Ce n'est donc pas étonnant qu'il recoupe l'horizon historique dessiné par les indices précédemment relevés. Cette conjonction signifie-t-elle que toutes les conditions sont réunies pour un véritable retour du refoulé ? L'entreprise ne se fera pas sans créer des malaises, comme en témoigne la contestation de l'exposition « Back of the Big House : Cultural Landscape of the Plantation », à la Library of Congress à Washington DC ³⁰⁰. D'ailleurs, il convient de se demander si la nouvelle galerie du musée de Liverpool peut être à l'origine d'autres initiatives de ce type en Europe. L'exposition de Nantes annonce-t-elle la création en France d'un musée consacré spécifiquement à la traite et à l'esclavage ? En tout cas, le catalogue de cette exposition révèle un fait : la richesse de la France, des musées français, en objets et documents de toutes sortes sur le sujet. On se [213] demande si certains pays du Sud, qui envisagent de consacrer des musées à ce thème, disposent de fonds aussi riches. Des musées américains ont prêté des objets au musée de Liverpool. Ce type de coopération peut-il fonctionner dans le sens Nord-Sud ?

Quoi qu'il en soit, le mouvement à l'œuvre prend une orientation qui risque de figer l'histoire de l'esclavage à un moment, à une de ses

²⁹⁹ Deuxième session du Comité scientifique international du projet « La Route de l'esclave », Matanza, Cuba, 4-6 décembre 1995, Rapport final, UNESCO, Réf. CLT/ICP/SRP/CS.2/95/01 : 8.

³⁰⁰ Michael Cole, « Exhibits with Pulse », in *Perspectives*, American Historical Association Newsletter, Feb. 1997, 35, 2 : 31-34. L'exposition a été interprétée par certains comme une apologie de l'esclavage. Le malentendu a été exacerbé par les tensions « raciales » qui règnent à la Library of Congress. L'exposition a dû être réinstallée dans un endroit moins en vue, la Martin Luther King Jr. Library, à Washington.

formes. C'est cette même orientation qui sous-tendrait une proposition pourtant énoncée de manière très générale : la création d'un musée de l'histoire de l'Esclavage en Haïti. Telle que formulée, l'idée ouvre la perspective d'un vaste horizon de recherche qui aurait l'avantage de l'approche comparative, à une grande échelle temporelle et spatiale. Ainsi il se distinguerait des autres projets en cours, qui semblent mettre d'avantage l'accent sur la traite. Serge Daget, l'un des meilleurs spécialistes de la traite, a souvent rappelé que « (...) l'esclavage et la traite forment deux ensembles concomitants, aux nombreuses variables interdépendantes. Mais (...) il est indispensable de séparer les conditions générales de l'esclavage de la traite des Noirs » ³⁰¹. Penser un musée consacré à l'esclavage en général, à côté de ceux qui s'occupent de la traite négrière, c'est aussi et surtout déjouer quelques velléités persistantes de fixation. Claude Meillassoux faisait remarquer : « L'esclavage était amorcé depuis longtemps et il faudrait, pour l'expliquer en Afrique, en expliquer l'apparition sur le continent euro-asiatique. Pourtant, c'est paradoxalement en Afrique, le dernier des continents ayant fourni la traite, que l'on cherche encore une explication originelle de l'esclavage, à partir du développement endogène des sociétés encore suspectes de primitivité et d'isolement et, donc, laboratoires de fantasmes attardés. » ³⁰²

³⁰¹ Serge Daget, *La traite des Noirs. Bastilles négrières et velléités abolitionnistes*, Editions Ouest-France, 1990 : 16.

³⁰² Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage...*, op. cit. : 20-21.

[215]

Troisième partie.
Pour une réécriture de l'histoire
de la traite et de l'esclavage

13

Pour un dictionnaire historique de la révolution haïtienne (1789-1804)

Claude MOÏSE

[Retour à la table des matières](#)

Parler de révolution haïtienne ou de révolution de Saint-Domingue, c'est utiliser une expression commode pour embrasser l'ensemble des événements qui se sont produits dans la colonie française à partir de 1789 et dont la proclamation de l'indépendance d'Haïti, le 1er janvier 1804, est l'ultime aboutissement. Mieux encore, c'est annoncer le bouleversement radical du régime colonial esclavagiste et raciste qui, au XVIIIe siècle, constituait le socle de la domination française à Saint-Domingue, et c'est, en même temps, signaler l'avènement d'une nouvelle nation au cœur même des Amériques encore assujetties aux puissances européennes, à l'exception notable des États-Unis. Le sujet est d'ailleurs assez rebattu. Les faits sont connus dans leur ensemble, et tous ceux qui ont approché l'événement sont frappés par sa singularité. Jusqu'alors l'histoire de l'humanité n'offrait pas d'exemple d'un peuple colonisé qui avait réussi à s'affranchir de la domination colonia-

le. Le cas ici était d'autant plus singulier qu'il s'agissait de l'œuvre de tout un peuple, pas des seuls colons blancs d'origine européenne comme aux États-Unis d'Amérique, mais d'un peuple noir dont la victoire ébranlait tout l'édifice du préjugé raciste et dont l'existence nationale s'offrait en interrogation menaçante pour tous les régimes de domination coloniale à l'œuvre dans le système capitaliste mondial.

[216]

L'histoire de ce peuple trouve son point d'ancrage originel dans le vaste mouvement de conquête et d'exploitation du Nouveau Monde qui fait suite à l'impulsion économique européenne du XVI^e siècle et au dynamisme de ses marchands et trafiquants. Ces derniers, des Portugais et des Hollandais surtout, avaient, dès le milieu du X^e siècle, déjà entrepris d'élargir leur espace commercial en explorant les pourtours de l'Afrique occidentale. On rapporte qu'en 1441 les premiers Noirs, capturés par un marin portugais sur la côte mauritanienne, firent leur apparition à Lisbonne. Cette première donna le signal à des initiatives hardies, puisque quelques années plus tard fut créée une compagnie commerciale en vue d'une expédition sur la côte africaine à la recherche d'esclaves noirs. De l'Afrique à l'Amérique, de vastes zones géographiques auront ainsi été intégrées à un grand marché international. Dans l'intervalle, entre le milieu du X^e siècle et la fin du XVIII^e, se situent les moments forts, les événements majeurs qui façonnent l'histoire d'Haïti, l'histoire de Saint-Domingue : les voyages de Christophe Colomb, le choc des civilisations amérindienne et européenne, la conquête espagnole, l'intervention française, la traite, l'esclavage, la colonisation, la révolution et l'indépendance.

Haïti est née en 1804 de Saint-Domingue, et qu'est-ce donc Saint-Domingue sinon que la mise en place progressive d'un modèle colonial fortement structuré par les facteurs clés que sont le mercantilisme, la traite négrière, l'esclavage, les grandes plantations, le système de l'Exclusif, la domination des colons blancs ? L'Haïti d'origine découverte par Christophe Colomb n'aura pas résisté au désastre de la colonisation espagnole. La population autochtone - les Indiens, ainsi nommés par les conquérants -, soumise aux travaux forcés dans les mines,

exposée aux maladies nouvelles, ravagée par la répression, les massacres et les guerres aura été pratiquement exterminée en moins de vingt ans. Dans l'île dépeuplée, que Christophe Colomb avait baptisée Hispaniola, il ne restait, en 1511, pas plus de quinze mille indigènes sur le million qu'ils étaient en 1492. Concentrés surtout dans la partie orientale où se regroupaient les conquérants espagnols, les Indiens rescapés devaient disparaître progressivement. Quant à la partie occidentale désertée, elle allait, par la commodité de certains de ses sites côtiers, servir de points de repli, d'escales, de campement ou de ravitaillement [217] aux écumeurs de la mer des Caraïbes avant de devenir, aux XVII^e et XVIII^e siècles, la prospère colonie française de Saint-Domingue.

Saint-Domingue est un processus dont les étapes suivent le cours de l'histoire de la France colonialiste en particulier et, incidemment, celui des puissances européennes engagées dans la course à la conquête des terres américaines. Les origines de la colonisation participent cependant de l'initiative privée. Attirés par le trafic de l'or, des marins aventureux de plusieurs nationalités européennes croisent dans la mer des Caraïbes dès le premier quart du XVI^e siècle. La révélation des richesses du Nouveau Monde, dont l'Espagne et le Portugal sont les seuls à profiter, pousse les aventuriers de toutes sortes à se poster sur la route de retour des galions, chargés de métaux précieux et de denrées rares. Les coups de main, les incursions dans les villes, les attaques contre les vaisseaux, les expéditions des flibustiers font de la région caraïbe un lieu particulièrement tourmenté de la rivalité des Européens. Pour les besoins de leur politique, les gouvernements soutiennent officieusement, et parfois officiellement, les activités de piraterie de leurs ressortissants opérant dans la zone et auxquels ils délivrent des « lettres de course ».

La colonisation française est d'abord une affaire d'aventuriers, qui ne connaissent que leurs lois. Mais le développement, par la force des choses, des établissements sur les côtes et à l'intérieur des terres supporte de nouvelles activités (la chasse, la culture, le commerce) qui vont constituer les fondements véritables de la colonisation. Dans la

première moitié du XVII^e siècle, certaines îles des Caraïbes, en dépit des difficultés d'acclimatation, des conflits avec les populations autochtones et des rivalités souvent meurtrières entre les chefs locaux, connaissent un début de stabilisation grâce aux établissements permanents des aventuriers reconvertis dans des activités sédentaires, et grâce à l'apport des « engagés » qui louent leurs services et leur liberté selon un contrat d'esclavage temporaire. Au terme de leurs trente-six mois d'engagement, ils s'établissent à leur propre compte en tant que colons. C'est sur ce fond de colonisation primitive que des compagnies d'exploitation, dont la Compagnie de Saint-Christophe en 1627, sont nées. Ce modèle s'étendra à d'autres îles au gré des péripéties de la vive rivalité entre les ressortissants européens dans la Caraïbe. Telle est l'origine du peuplement blanc de Saint-Domingue. Telle est [218] également l'inspiration de départ de l'intervention officielle de l'État français dans l'œuvre de colonisation.

C'est au cardinal de Richelieu que l'on doit d'abord, en 1635, les premières instructions relatives à la conquête et à l'exploitation, au nom de la France, de nouvelles terres dans les Antilles. A cette occasion, une compagnie officielle, la Compagnie des Isles de l'Amérique, est créée et prend ainsi la relève de la Compagnie de Saint-Christophe et dont la mission est de mettre en valeur les terres déjà conquises et à conquérir dans la zone par les ressortissants français et, si nécessaire, avec l'aide des forces royales. Elle est plus spécifiquement vouée à l'exploitation de Saint-Christophe, la Guadeloupe, la Martinique, Marie-Galante, Tobago, la Grenade, Sainte-Lucie, etc., et pas de Saint-Domingue où la présence française n'est signalée que par l'occupation conjointe et conflictuelle de l'île de la Tortue par les aventuriers français et anglais. Les droits concédés à cette compagnie et les charges qui lui sont imposées sont très étendus. Ils vont de la reconnaissance du droit de propriété sur les îles jusqu'à celui d'en assurer le gouvernement, à l'exception du privilège que se réserve le roi de nommer le gouverneur général ; de l'obligation de la mise en valeur des terres jusqu'au peuplement des territoires en passant par l'évangélisation des populations indigènes. Quelques années plus tard, cette po-

litique sera systématisée et raffermie par Colbert, contrôleur général des finances de Louis XIV. Il lui donnera toutefois une orientation plus axée sur l'intervention de l'État dans la gestion des colonies et sur le rôle des compagnies comme instruments privilégiés de leur exploitation et de leur développement. La fonction coloniale est déjà clairement définie en 1660 : la production exclusive de denrées pour la métropole qui se réserve le monopole du commerce avec ses possessions. Les armateurs et négociants français sont les seuls autorisés à approvisionner les îles en esclaves et en marchandises, à importer en France les denrées coloniales et à les réexporter sur les marchés extérieurs. Tel est le système de l'Exclusif, appelé aussi pacte colonial, qui constitue un élément essentiel de la politique coloniale de la France. Reste le facteur principal du développement de Saint-Domingue, l'esclavage des Noirs.

De l'île adjacente de la Tortue au nord-ouest de Saint-Domingue, les aventuriers français passent à la Grande Terre où ils fondent des établissements (Port-Margot, Port-de-Paix, [219] Léogâne, Grand-Goâve, Petit-Goâve, Baradères, etc.). Les gouverneurs de l'époque en stimuleront l'extension pendant toute la deuxième moitié du XVII^e siècle. Conscients des exigences de la nouvelle politique coloniale, ils poussent au défrichement des sols, à la production de denrées nécessaires à la métropole ; ils encouragent par tous les moyens la sédentarisation des aventuriers. L'importation de nouveaux immigrants, colons ou engagés, destinés à la culture de la terre, devient une priorité dans leur politique. De 1665 à 1671, le nombre des colons est passé de 450 à 2,000. Mais c'est la main-d'œuvre noire, en progression continue, qui fera la fortune de Saint-Domingue. En 1665, on recense 60 esclaves noirs dans la colonie. En 1681, ils sont déjà plus de 2,000. Au début du XVIII^e siècle, ils submergent les autres catégories de la population : 20,000 en 1701. A la veille de la Révolution de 1789, on dénombre cinq cent mille esclaves noirs environ pour 40,000 Blancs (grands ou petits propriétaires d'habitations, cadres des plantations ou administrateurs, ouvriers, professionnels ou commerçants...) et 28,000 affranchis (propriétaires ou travailleurs). La promulgation du Code noir

en 1685 - il sera publié à L'éogâne en 1688 - atteste l'importance attribuée par la couronne à l'esclavage des Noirs dans le développement des possessions françaises dans les Antilles.

Ce n'est pas encore la traite négrière qui alimente Saint-Domingue en main-d'œuvre esclave au XVIIe siècle. Mais son importance est soulignée par Colbert qui note en 1670 : « Comme il n'est rien qui contribue davantage à l'augmentation des colonies et à la culture des terres que le laborieux travail des nègres, Sa Majesté désire faciliter, autant qu'il se pourra, la traite qui s'en fait des côtes de Guinée aux Isles. » Les compagnies spécialisées dans ce trafic comme la Compagnie du Sénégal et la Compagnie de Guinée sont invitées à fournir des efforts soutenus. Pendant tout le XVIIIe siècle, les autorités métropolitaines ne cessent d'encourager la traite par des mesures de plus en plus libérales et par des subventions généreuses. Ce trafic s'intensifiera avec le commerce triangulaire.

Au cours des dix années précédant la Révolution, il arrivera chaque année à Saint-Domingue de 25 000 à 30 000 esclaves originaires de plusieurs régions de l'Afrique occidentale. C'est que la colonie se développe rapidement. L'extension de la culture de la canne à sucre engendre une véritable révolution : la [220] vie économique du Saint-Domingue sucrier et esclavagiste du XVIIIe siècle s'ordonne autour des grandes plantations sucrières qui couvrent les plaines et sur lesquelles sont concentrés des centaines d'esclaves par unité d'exploitation, des travailleurs voués à des tâches diversifiées et spécialisées dans les champs et les ateliers de production. Les petites exploitations qui parviennent à subsister fonctionnent en complémentarité avec la grande culture sucrière, à l'exception des habitations caféières dont les montagnes constituent le domaine d'élection. « En un siècle de régime esclavagiste, observe Gaston Martin ³⁰³, spécialiste de l'histoire coloniale française, la France a créé, dans des îles qui n'étaient que des terres incultes tout juste hantées de quelques cor-

³⁰³ *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

saires et de quelques boucaniers, un domaine sur lequel repose le ravitaillement de la plus grande partie de l'Europe en denrées coloniales. » De ces îles, Saint-Domingue émerge comme le joyau de la couronne :

« Avec ses sept cent quatre-vingt-treize sucreries, ses trois mille cent cinquante indigoteries, ses sept cent quatre-vingt-neuf cotonneries, ses trois mille cent dix-sept caféières, ses cent quatre-vingt-deux guildiveries ou distilleries de tafia, ses cinquante cacaoyères, ses tanneries, ses briqueteries, ses chaux-fourneries, Saint-Domingue jouissait d'une prospérité jamais vue qui en faisait comme le type, le modèle certainement, de la colonie d'exploitation », constate Moreau de Saint-Méry en 1797. » ³⁰⁴

Il devient alors la colonie la plus productive, le pivot du commerce colonial du royaume, la principale source de richesse du capitalisme commercial français pendant le dernier quart du XVIII^e siècle. Il fournit environ 50 % de la production mondiale du sucre. En 1776, les deux tiers des navires appareillés dans les ports de France sont à destination de Saint-Domingue dont le commerce extérieur, évalué à plus de trois cents millions de livres durant les années 1780, est l'équivalent de celui des États-Unis d'Amérique.

[221]

Ce bilan prodigieux est le résultat de tout un système de production qui associe des techniques de production performantes à une organisation rationnelle du travail, le ligotage de la colonie dans l'Exclusif au dynamisme du capitalisme commercial. Mais il repose avant tout sur le travail intensif des esclaves et sur la contrainte extrême à laquelle ils sont soumis. Fortement rivés à l'habitation, surveillés par les commandeurs, encadrés par les spécialistes, sous la direction suprême du gérant ou du propriétaire, les esclaves des champs défrichent, sarclent, sèment, plantent, entretiennent, récoltent, transportent les

³⁰⁴ *Description de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, nouvelle édition revue et complétée par Blanche Maurel et Étienne Taillemite (trois volumes), Paris, Société de l'histoire des colonies françaises et Librairie Larose, 1958.

produits des champs à la manufacture où les esclaves d'ateliers - indigotiers, raffineurs, moulinsiers, trieurs, forgerons, charpentiers, maçons, tonneliers ou autres charrons - organisés en équipes, s'affairent à transformer les herbes, les cerises, les cannes en denrées prêtes pour l'exportation, et à maintenir le matériel en perpétuel état de marche. Ce travail s'effectue six jours sur sept, de douze à seize heures par jour, et peut se poursuivre toute la nuit pendant la saison intense des récoltes. Au-delà des lieux de production, les esclaves domestiques, les esclaves de métiers, ceux des villes en général, pratiquent divers métiers et fournissent divers services nécessaires à la vie de la société coloniale.

Le fondement du régime, c'est l'esclavage qui assure des revenus substantiels aux commerçants et colons de Saint-Domingue, mais surtout aux armateurs et négociants de France, fournisseurs de capitaux, de crédit, de marchandises et de main-d'œuvre servile. C'est l'esclavage qui fait la colonie, donc la fortune de la métropole, et, souligne Moreau de Saint-Méry : « Saint-Domingue est de toutes les possessions de la France dans le Nouveau Monde, la plus importante par les richesses qu'elle procure à la métropole et par l'influence qu'elle a sur son agriculture et sur son commerce. » La bourgeoisie maritime et commerciale, l'État français et ses commis, principaux bénéficiaires de ce système, gèrent les affaires de telle sorte que le monde colonial demeure strictement assujéti à la métropole. Toute la structure sociale de Saint-Domingue et toutes les contradictions qui en découlent en rendent compte.

À première vue, ce sont les composantes ethniques de la population qui dominent comme facteur de division sociale : les Blancs, les mulâtres et les Noirs. Mais il faut rappeler qu'il existe d'autres facteurs (la liberté, la propriété, le rôle dans la production ...) qui divisent cette société de classes et de castes en [222] différents groupes et catégories dont les intérêts multiples préfigurent la complexité des luttes dans le déroulement du processus révolutionnaire. Ainsi, on trouve des libres et des semi-libres (les affranchis), des propriétaires et des non-propriétaires, des planteurs et des commerçants, des artisans et

des fonctionnaires, etc. Seul l'esclave est à la fois noir, non libre, non-propriétaire et principal producteur.

À la base de la pyramide sociale donc, se situe la masse des esclaves privés de liberté, de droits élémentaires, victimes de châtiments et de toutes sortes de sévices. La violence institutionnelle avec tout son cortège de cruautés est indispensable pour maintenir dans le dénuement et la servitude cette masse de main-d'œuvre qui doit assurer le profit de toutes les autres catégories qui vivent de son travail. Son entretien doit coûter peu et son rendement doit être élevé. A quelque catégorie qu'appartienne l'esclave - esclave de ville, esclave des champs, esclave des ateliers, esclave domestiques - il porte les stigmates de la servilité et de la race noire jugée indigne de la condition humaine par les esclavagistes.

Au sommet, colons et commerçants toutes catégories (grands, moyens, petits planteurs, absentéistes ou non, gérants d'habitation, négociants indépendants ou représentants directs des grandes maisons de France), administrateurs civils, chefs militaires et grands fonctionnaires, tous blancs, jouissent de tous les droits et privilèges, sauf les restrictions imposées par l'Exclusif ou les limitations découlant de l'administration d'une colonie.

Entre les deux extrêmes, des artisans, des professionnels, des petits commerçants, des petits fonctionnaires, blancs (les « Petits Blancs ») et métis, libres et affranchis, constituent les couches moyennes aux intérêts divergents dans une société fortement hiérarchisée et raciste qui reproduit le modèle métropolitain des castes. Une place à part doit être faite aux affranchis propriétaires, mulâtres dans leur quasi-totalité. Ils ont réussi à se tailler une part non négligeable de la richesse coloniale surtout dans l'Ouest et le Sud où ils possèdent des petites et moyennes exploitations en nombre respectable, mais ils sont exclus des fonctions publiques et ostracisés.

La division en classes économiques est imbriquée dans les démarcations ethniques. La hiérarchisation sociale est codifiée et institutionnalisée. Les Blancs au sommet, totalement libres, [223] dominant et

les affranchis, semi-libres, propriétaires ou non, noirs ou mulâtres, mais politiquement inexistants, socialement diminués, soumis à des restrictions avilissantes, et la masse des Noirs considérés comme des sous-hommes. Dans tous les cas de figure, ce sont ces derniers qu'on retrouve à la base supportant le poids énorme d'un régime économique et social oppressif.

Toute cette architecture sociale n'est pas immobile. Elle s'est édifiée dans le déchirement et ne tient que par la violence. Les griefs des colons contre le monopole commercial, contre la rapacité des compagnies coloniales et de la bourgeoisie métropolitaine, contre la morgue, le despotisme et la corruption des hauts fonctionnaires coloniaux, contre l'omnipotence militaire, n'ont jamais cessé. De leur côté, les petits Blancs en veulent aux grands propriétaires qu'ils jalourent, aux affranchis, noirs et mulâtres, qu'ils méprisent et qui supportent très mal les vexations que leur réserve cette société raciste, en dépit de leur condition de libre, de leur statut de propriétaire et, pour certains, de leur fortune.

À mesure que les richesses de Saint-Domingue sont mises en valeur et que la colonie prospère, les contradictions économiques et sociales s'aiguisent. Tout au long du XVIII^e siècle, la lutte contre le système de l'Exclusif, la résistance contre l'esclavage s'expriment à travers des manifestations diverses. A l'actif des colons, on relève : les rébellions de 1722-24 contre le renforcement de l'Exclusif et le retour aux compagnies de monopole, des troubles continus, de 1764 à 1770, qui vont du refus collectif de payer les impôts jusqu'à l'insurrection en vue de contrer les réformes administratives tendant à renforcer l'emprise de la métropole sur la colonie. Si les années 1770-1789 se signalent par un certain reflux des mouvements collectifs, on peut observer cependant un certain état d'esprit contestataire, concrétisé parfois par des agitations, aussi bien chez les planteurs que chez les petits Blancs. Quant aux esclaves, ils ont, à maintes reprises et sous des formes de plus en plus violentes, de plus en plus collectives, exprimé le refus de leur condition : par le marronnage et les incursions dans les habitations, dès 1679 avec Padrejean, puis en 1701-1702 au

Morne Noir, en 1719 dans le Bahoruco, de 1720 à 1724 dans le Nord-Est avec Colas Jambes Coupées, en 1730 et 1734 dans le Sud avec Polydor, etc. ; par les complots et les empoisonnements dont le plus célèbre en 1758 avec Mackandal ; par les avortements, les suicides [224] et toutes autres formes de refus destinées à priver les maîtres de nouveaux serviteurs ou à préserver les progénitures des cruautés de l'esclavage. Aussi l'appareil répressif est-il très développé. Durant les années 1770-1780, le marronnage mieux organisé prend une certaine ampleur, et même s'il est stagnant et confiné dans certaines régions limitées du Bahoruco en 1785, il continue, en tant que pôle d'attraction, de représenter une menace pour la stabilité du régime. Comme en France, les signes avant-coureurs de l'ébranlement de la société coloniale se sont manifestés plusieurs années avant le grand bouleversement de 1789.

La date de 1789 n'est pas fortuite. Si elle marque le point de départ, en même temps, de la révolution haïtienne et de la Révolution française, c'est que les deux événements sont imbriqués, qu'ils participent d'aventures historiques communes, même si, dans le fond, ils relèvent de deux sociétés distinctes et qu'à cet égard leur cheminement et leur orientation respectifs en font deux histoires spécifiques. L'impact de la Révolution française sur l'ordre colonial à Saint-Domingue est immédiat au point de départ, et considérable par les effets de son accélération sur le déroulement de la révolution haïtienne. Même si elle ne comporte, dans ses dispositions et ses modalités, aucune mention d'une représentation coloniale, la décision royale de la convocation des états généraux en 1788 provoque, en France chez les grands planteurs absentéistes, et à Saint-Domingue, des réactions rapides. Ce sont d'abord les catégories privilégiées de la société coloniale qui s'organisent pour porter leurs doléances auprès des instances réformatrices de la métropole. Il va de soi que les dérapages du mouvement de réformes appelé par les états généraux se répercutent immédiatement sur les actions revendicatives respectives des colons, des petits Blancs et des affranchis de Saint-Domingue.

Les planteurs blancs, les « Grands Blancs », vont être les premiers à sauter sur l'occasion. Ils ne manquent pas de griefs à faire valoir : le renchérissement des prix des marchandises à cause de l'Exclusif qu'on a toujours cherché à contourner par la contrebande, l'inefficacité de la structure du pouvoir à Saint-Domingue, génératrice de tracasseries et de l'arbitraire des administrateurs. Dès lors qu'ils apprennent la convocation des états généraux, en mai 1788, ils entreprennent les démarches en vue d'obtenir une représentation. Ceux de France, les absentéistes, [225] commencent par parler au nom de tous. Ceux de Saint-Domingue mettent en branle le mécanisme de leur participation à ces événements qui s'annoncent. Contre la volonté des autorités locales, ils créent des comités dans chaque province, procèdent à l'élection clandestine de leurs représentants et rédigent leurs cahiers de doléances de novembre 1788 à mars 1789. En juin 1789, leurs élus frappent à la porte des états généraux et essuient le refus du roi. Mais ils se trouvent bien vite mêlés aux événements. Après de nombreuses péripéties, ils sont finalement admis à siéger à l'Assemblée nationale constituante par l'entremise du Tiers État en rupture avec les autres ordres. De cette façon, ils introduisent d'emblée la question coloniale dans le mouvement révolutionnaire français, même si elle n'occupe pas une place importante dans les délibérations de cette assemblée.

En prenant appui sur la contestation révolutionnaire en France, les planteurs engagent résolument le combat pour s'emparer du pouvoir dans la colonie et faire aboutir leurs revendications économiques. Ils ne se doutent pas qu'ils ouvrent aussi l'ère des troubles révolutionnaires à Saint-Domingue. La dynamique de la révolution en France contribuera à mettre en question leurs privilèges séculaires et à précipiter le chambardement de l'ordre colonial esclavagiste. Ils se rendront compte de l'écart entre les principes généreux de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen adoptée par l'Assemblée, le 26 août 1789, et le sens profond de leurs revendications. S'avisant tout à coup que certaines lois, bonnes pour la métropole, ne conviennent pas nécessairement à la colonie, ils se battront pour se faire oc-

troyer le droit de créer leur propre assemblée locale législative. Les décrets de mars 1790, qui légitimeront leurs assemblées provinciales créées à la fin de 1789 à Saint-Domingue, leur accorderont satisfaction sur le plan de la recherche d'un nouvel aménagement du régime politique intérieur.

Ce que veulent les planteurs locaux, c'est en somme, à l'exemple des colons américains, abattre la domination de l'administration métropolitaine, libérer le commerce colonial et promouvoir la légitimité de leur prétention à l'hégémonie économique et politique sans rien changer au régime social de Saint-Domingue. La réalisation de cet objectif devient d'autant plus urgente qu'il faut mettre la colonie à l'abri de l'effervescence révolutionnaire qui contamine déjà les affranchis et les [226] petits Blancs. Ils mèneront donc la lutte sur deux fronts. En France, par l'intermédiaire de leurs représentants aux assemblées, de leurs organisations (clubs et comités) et de leurs alliés dans divers milieux sociaux et politiques. A Saint-Domingue, en affrontant directement les catégories sociales antagoniques et l'appareil d'État.

L'agitation des planteurs se développe autour des assemblées qu'ils ont instituées pour museler l'administration locale et verrouiller toutes les voies à une éventuelle tentative d'émancipation des libres de couleur. Elle provoquera la réaction hostile des « Petits Blancs », leurs adversaires de toujours. Méprisés et parfois exclus, ces derniers se rangeront du côté des administrateurs royaux et entreront en conflit armé avec l'aile radicale des planteurs qui domine dans la très séparatiste Assemblée de Saint-Marc (1789-1790). Mais les camps ne sont pas aussi tranchés. On retrouve des petits Blancs du côté des planteurs séparatistes contre des colons blancs loyalistes, soucieux du maintien de l'ordre et de la préservation de l'autorité des agents du roi. Toutes les assemblées coloniales à composition blanche ne sont pas sur la même position quant aux conflits qui déchirent Saint-Domingue. Au gré des circonstances, les alliances se font et se défont. Dès 1790 en somme, la colonie entre dans un cycle de violence qui attirera tou-

tes les classes et catégories de la société. Elle n'en sortira que quinze ans plus tard, bouleversée de fond en comble.

À l'exemple des grands planteurs, les affranchis s'engagent de leur côté dans le mouvement de réformes en tentant de se faire octroyer une représentation à l'Assemblée nationale constituante (1789-1790). Appuyés sur la Société des Amis des Noirs, ils se tournent vers l'Assemblée, en septembre 1789, après avoir vainement tenté de rallier à leur cause les « Grands Blancs » du Club Massiac, au nom de la nécessaire solidarité des propriétaires menacés par la subversion appréhendée des esclaves. Les affranchis veulent être admis comme citoyens actifs, pourvus de tous les droits politiques et sociaux reconnus aux hommes libres, confirmés selon eux par les décrets de mars 1790, mais dont les dispositions ambiguës autorisent les Blancs à s'opposer féroce­ment aux réclamations des affranchis qu'ils soumettent à la terreur. L'intransi­gence de leurs adversaires contraint ces derniers à prendre les armes en novembre 1790 sous la conduite de Vincent Ogé. Une répression sauvage et [227] sanglante suit l'échec de la révolte d'Ogé. Les affranchis entrent à leur tour dans l'engrenage meurtrier rébellion/répression.

Au danger que les troubles font courir à l'ordre colonial, l'Assemblée constituante, en France, s'empresse de répondre par de nouveaux décrets qui clarifient la situation des affranchis en reconnaissant explicitement leurs droits de citoyens actifs (mai 1791). Mais les Blancs de Saint-Domingue demeurent irréductibles, les rivalités entre leurs différentes factions et leur hostilité envers les hommes de couleur restent vives. Il s'ensuit de nombreux conflits armés. Certains, comme ceux des *Pompons blancs* contre les *Pompons rouges*, des affranchis contre les Blancs sont réactivés ; des massacres, des mutineries, des assassinats, etc., saturent l'atmosphère (1790-1791). L'aggravation des conflits au sein des classes privilégiées, en contribuant à la détérioration du climat social et politique et à l'affaiblissement de l'autorité coloniale, facilitera l'irruption révolutionnaire des esclaves. Les événements s'enchaînent.

L'année 1791 est une année cruciale. Deux ans après le déclenchement de la Révolution française, les idées de liberté, de droits de l'homme, d'autonomie bouillonnent dans la colonie et agitent toutes les classes sociales. Non seulement les affranchis poursuivent leur lutte d'émancipation en recourant aux armes et, parfois, en y associant des esclaves, mais ces derniers se soulèvent en masse, d'abord dans le Nord (août 1791). La province de l'Ouest où la bataille fait rage est investie par les combattants mulâtres et les bandes de petits Blancs qui saccagent, pillent et assassinent. Mais les esclaves de cette région et ceux du Sud ne tarderont pas à entrer dans la lutte (mars 1792). Comme ceux du Nord, ils saccagent, incendient, pillent les habitations et massacrent les Blancs. En peu de temps, des centaines de sucreries et de cafétérias sont ravagées et détruites.

L'ampleur et la violence de l'insurrection servile déconcertent et ajoutent à l'extrême confusion politique ambiante. L'Assemblée constituante émet un nouveau décret, le 24 septembre 1791, abrogeant les dispositions de celui de mai et remettant aux assemblées locales le soin de légiférer sur le statut des affranchis. Elle devra à nouveau se raviser devant la gravité de la crise. Elle enverra des commissions civiles chargées d'évaluer la situation et de prendre des mesures pour ramener la paix. Mais, ce qui va être déterminant, ce ne sont pas les lois [228] votées et les mesures arrêtées en France pour dénouer la crise à Saint-Domingue. C'est l'aggravation de la crise qui contraindra les pouvoirs français successifs à s'accommoder d'une évolution imprévisible. Des émissaires se succéderont dans la colonie, armés de décrets et, quelques fois, accompagnés d'importantes forces militaires, mais c'est sur le terrain même que le jeu et les rapports des forces décideront des voies et solutions.

Après les premiers moments de rage dévastatrice, le mouvement des esclaves paraît s'essouffler. Absence de perspectives, faiblesse des moyens, dureté de la répression expliquent le piétinement de l'insurrection dans le Nord. Les esclaves offrent de négocier, envoient des émissaires auprès de l'Assemblée coloniale du Cap. Ils ne réclament plus que la liberté pour les chefs, une amélioration de la condi-

tion des esclaves et la libération des prisonniers. Ces bonnes dispositions buttent sur l'intransigeance des colons, malgré les efforts de conciliation des membres de la première commission civile arrivés à Saint-Domingue en novembre 1791. La destruction du matériel, la désertion massive des ateliers, la désorganisation de la production, l'insécurité des habitations, toutes ces conséquences désastreuses de l'insurrection ne suffisent pas à convaincre les irréductibles de jeter du lest. Si, dans l'Ouest, les propriétaires blancs ont compris la nécessité de s'allier avec les propriétaires affranchis (les concordats), les querelles entre les factions blanches, le délire raciste des petits Blancs, la morgue des esclavagistes, l'affaissement de l'autorité métropolitaine compromettent toute possibilité de cohésion dans la conduite d'une politique de redressement de la situation.

Les hostilités reprendront dans le Nord en janvier 1792. Après quelques coups d'éclat, les insurgés, contenus jusque-là dans les montagnes par un « cordon sanitaire », se regroupent dans des camps fortifiés à l'est et à l'ouest des massifs du Nord et s'organisent sur le modèle des communautés marronnes. Avec l'entrée en scène des esclaves de l'Ouest et du Sud en mars 1792, c'est donc l'embrasement général. Dès ce moment, le système de l'esclavage à Saint-Domingue est mortellement atteint. La lutte des esclaves va connaître un développement durable, avec des objectifs précis et des stratégies appropriées sous la conduite de chefs remarquables, en particulier Toussaint Louverture, qui sauront tirer parti de la conjoncture marquée [229] désormais par le déclenchement de la guerre en Europe (mars 1792) et ses répercussions dans la colonie.

En France, le processus révolutionnaire s'accélère. Le roi doit céder aux exigences de la Constituante après sa malheureuse tentative de fuite à Varennes (21 juin 1791). La Constitution proclamée le 18 septembre, l'Assemblée législative succède à la Constituante. L'agitation populaire anti-royaliste se développe durant toute l'année et se poursuivra avec ardeur en 1792. Inquiets de la tournure des événements, les souverains d'Europe se préparent à se protéger contre la « peste révolutionnaire française ». L'Espagne avait déjà, en mars

1791, massé des troupes sur les frontières des Pyrénées. La menace de guerre se précise donc. Elle sera concrétisée en avril 1792 par la déclaration de guerre de la France à l'empereur d'Autriche. Le 10 août, le roi est déchu. Le 21 septembre, la République française est proclamée par la Convention, une nouvelle Assemblée fraîchement élue et nettement dominée par les radicaux. Le conflit avec les souverains d'Europe s'aggrave durant l'année 1792, et le continent s'embrasera après la décapitation de Louis XVI, le 21 janvier 1793. Menacée sur les frontières et minée de l'intérieur par la résistance des forces de l'ancien régime et par des rébellions régionales, la Révolution cherche son salut dans la radicalisation.

À Saint-Domingue, la situation est tout aussi chaotique. L'économie locale connaît de graves difficultés. La deuxième commission civile dépêchée dans la colonie en septembre 1792 doit faire face à l'hostilité de toutes les catégories sociales en lutte, à l'exception des affranchis dont un nouveau décret, émis le 4 avril, confirme l'égalité des droits civils et politiques avec les Blancs. La politique énergique des commissaires appuyés sur les « citoyens du 4 avril » ne réussira pas à contenir la dégradation du pouvoir français. Les Espagnols de la partie est de l'île attirent dans leur camp des colons mécontents et des royalistes et, mieux encore, les esclaves insurgés du Nord auxquels ils promettent terres et liberté après les avoir armés contre la France (mars-juin 1793). Forts de ces appuis, ils conquièrent d'importantes positions dans le Nord et l'Artibonite. De leur côté, les Anglais, sollicités par les propriétaires blancs de la Grande Anse, interviennent rapidement et occupent une partie du Sud, certaines villes de la côte occidentale et le Môle Saint-Nicolas à la pointe du Nord-Ouest (septembre-décembre 1793). [230] Entre-temps, les commissaires cernés de partout, privés de moyens, réduits à la seule fidélité des affranchis dont, d'ailleurs, un certain nombre commencent à vaciller, doivent faire appel in extremis à des esclaves insurgés du Nord pour mater la rébellion blanche conduite par le gouverneur Galbaud, en juin 1793. Cette rébellion est la plus violente et la plus dangereuse de toutes celles qu'ils ont eu à combattre depuis leur arrivée, en novembre 1792. Cette dernière

victoire sur les colons, hostiles à la politique libérale des commissaires, réussit sans doute à sauvegarder ce qui reste d'autorité à la France, mais au fil des jours et des événements, la deuxième commission civile, comme la précédente, doit renoncer à la recherche d'une chimérique alliance des propriétaires. Ils se rendent compte également que la force politique et militaire des seuls affranchis ne peut constituer une assurance ferme au maintien de l'autorité française à Saint-Domingue. C'est le sort même de la possession française qui est en jeu. Seule la libération des Noirs peut, espèrent les commissaires, amener de nouveaux défenseurs dans le camp de la République. Tel est le sens profond de la proclamation du commissaire Sonthonax décrétant le 29 août 1793 l'affranchissement général des esclaves du Nord. Un mois plus tard, son collègue Polvérel fera de même dans l'Ouest et le Sud. La Convention nationale se rendra à l'argument des commissaires et décrètera l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, le 4 février 1794.

Ces événements marquent un tournant dans la révolution à Saint-Domingue. Ils auront pour conséquence de consommer la rupture entre les colons et la Révolution française. Nombreux sont ceux qui fuient la colonie vers Cuba et les États-Unis. Certains rallieront les Anglais, d'autres les Espagnols. Tous ces bouleversements et leurs conséquences sur la détérioration du pouvoir colonial contribueront à amener dans le camp français le plus remarquable des chefs insurgés. Toussaint Louverture apporte à la France le support d'une importante fraction des anciens esclaves insurgés et le savoir-faire militaire de 4 000 combattants aguerris. Le chef noir s'était déjà signalé en 1791 par son influence auprès des principaux meneurs de la révolte des esclaves, Biassou et Jean-François. Il avait été également remarqué pour sa modération lors des négociations avec les émissaires de l'Assemblée du Cap. Il se sera surtout révélé comme un grand stratège militaire chez les Espagnols auprès [231] desquels il a appris l'art de la guerre. Il avait réussi à se constituer une armée dont la discipline et les succès lui ont valu l'admiration de ses chefs espagnols. Il en a fait

une école politique, il en fera le noyau de la révolution, le principal instrument de la lutte d'émancipation des Noirs.

À partir de 1794, c'est l'intervention étrangère et le déroulement des opérations militaires qui conditionnent le développement du processus révolutionnaire à Saint-Domingue. L'administration française, du fait de la guerre, est quasiment inopérante. Le territoire est morcelé. Les troupes françaises affaiblies ne reçoivent pas de renfort de la métropole engagée dans la guerre en Europe. Le commandement central a peu de prise sur les différents corps d'armée isolés et condamnés à se débrouiller seuls sous les directions respectives de Vilatte au Cap, de Laveaux à Port-de-Paix, de Rigaud aux Cayes, de Toussaint aux Gonaïves. Sur ce fond de répartition des forces militaires prennent forme, dès 1794, des forces sociales et politiques qui domineront la scène de la colonie jusqu'à l'indépendance.

Le sort de Saint-Domingue en tant que possession française repose sur les anciens affranchis, regroupés principalement dans le Sud autour de Rigaud, et sur les nouveaux libres menés par Toussaint dont la zone d'influence s'étend sur une partie du Nord, sur l'Artibonite et sur le Plateau central. Les succès militaires de Toussaint, son ascendant sur les masses, sa capacité de promouvoir la cause de la république, garante de la liberté générale, lui confèrent une place de choix auprès du gouverneur Laveaux qui apprécie à sa juste valeur l'importance décisive du soutien des anciens esclaves. Mais l'existence même de ces deux grands secteurs, leur origine sociale et leur situation politique différentes annoncent une rude lutte pour le pouvoir. Au-delà des combats victorieux contre les forces espagnoles et anglaises (1795-1798), des conflits divers et des affrontements avec les représentants de l'autorité métropolitaine, les rivalités se feront assez vives entre ces deux secteurs et culmineront dans la guerre civile en 1800.

On peut observer que depuis 1793 le régime esclavagiste est pratiquement ruiné à Saint-Domingue. La situation est devenue telle qu'il serait inconcevable de faire regagner les ateliers par les esclaves, de réorganiser le travail comme auparavant. De même, on peut constater,

dès 1796, la fin effective du pouvoir [232] blanc dans la colonie. L'espace politique est ainsi libéré pour l'affirmation des nouvelles forces, les anciens libres à dominante mulâtre et les nouveaux libres, noirs essentiellement issus de l'esclavage. Leur confrontation, dans des épisodes successifs de plus en plus violents, aboutira à la victoire de Toussaint Louverture qui dominera la scène jusqu'à sa déportation en France, en 1802. De 1797 à 1801, Saint-Domingue connaît une nette poussée autonomiste jalonnée par les coups de force du chef noir contre les agents de la métropole, par les libertés qu'il prend dans ses négociations avec les forces étrangères, par les mesures pratiques et les dispositions institutionnelles qui lui assurent la direction suprême de la colonie.

Cette voie louvertureurienne faite de souplesse et de coups d'audace, tout en aménageant le nouveau pouvoir dominé par l'élite des nouveaux libres, ne recherche pas la rupture totale avec le pouvoir métropolitain, mais une sorte de compromis historique qui aurait consacré la souveraineté de l'État de Saint-Domingue en étroite association avec l'État français. Mais la paix est rétablie en Europe au bénéfice de la France napoléonienne victorieuse et puissante. L'élan révolutionnaire est freiné et les conquêtes de la bourgeoisie se consolident. Les colons dépossédés et chassés de la colonie reviennent en force hanter les officines du pouvoir napoléonien. On leur promet de leur faire récupérer leurs biens. La paix revenue, à l'ombre de la puissance française, armateurs et négociants, de leur côté, désirent reprendre leur trafic sur la base d'un système qui avait fait leur fortune.

Napoléon veut rétablir l'autorité métropolitaine sur les colonies en même temps que l'esclavage. Il rêve d'un vaste empire colonial capable de rivaliser avec l'Angleterre. Pour reconquérir Saint-Domingue pratiquement indépendant et rétablir l'esclavage, il faut casser le pouvoir de Toussaint, désarmer les Noirs et instaurer la terreur. D'où l'expédition de 1802, forte de 22 000 soldats aguerris, sous le commandement du propre beau-frère de Bonaparte, le général Leclerc. La flotte française arrive devant Saint-Domingue en février 1802. L'armée de Leclerc doit livrer de dures batailles pour venir à bout de la résistance

des forces locales. La première phase de la guerre de l'indépendance se terminera le 6 mai 1802 par la capitulation de Toussaint. Sa déportation en France, après son arrestation par trahison le 7 juin suivant, confirme l'emprise de l'armée expéditionnaire.

[233]

La guerre ne s'arrête pas pour autant. Elle prend d'abord la forme de la guérilla entretenue par des groupes irréductibles qui harcèlent les forces françaises. Elle se transforme à la fin de l'année 1802 en une guerre totale, engageant toutes les forces autochtones régulières menées par les chefs militaires des anciens libres et des nouveaux libres, sous le commandement unique du général Dessalines. Après une année de luttes acharnées, l'armée française est chassée du territoire, et l'indépendance d'Haïti est proclamée officiellement le 1^{er} janvier 1804.

[235]

L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue
(22-23 août 1791)

Quatrième partie

DÉBATS ET ANNEXES

[Retour à la table des matières](#)

[237]

Quatrième partie.

Débats et annexes

A

Résumé des débats

[Retour à la table des matières](#)

Au cours de cette table ronde plusieurs aspects de la traite et de l'esclavage ont été débattus qui ont permis d'avancer et d'éclairer certaines questions historiques centrales. Mais de nombreuses autres recherches restent à faire. En effet, nombreuses sont les questions sans réponse, qui pourtant relèvent d'un grand intérêt pour la compréhension profonde de l'insurrection de Saint-Domingue, de ses mécanismes fondateurs, de son idéologie et de son articulation.

Quelques remarques faites au cours de cette table ronde ont été sélectionnées illustrant ce propos.

À propos des femmes dans l'insurrection

Yves Benot :

« Il y a encore de très nombreux domaines de recherche importants liés au problème de l'insurrection et de la révolution haïtiennes. Il y a notamment un aspect auquel il n'a été fait qu'allusion, et qui est cependant un élément influent de la recherche. Il s'agit du rôle de la femme dans l'insurrection. J'ai trouvé quelque part un petit papier qui mentionne, un an après l'insurrection, la mort de la femme de Boukman qui prête une part active dans la rébellion. Et qui fut prise dans un combat. Il apparaît ainsi qu'elle fait partie de ces personnages qui, au travers des archives, sortent à un moment de l'ombre puis disparaissent de nouveau, mais dont on devine qu'ils ont toute une vie. »

Carolyn Fick :

« La question de la femme dans l'esclavage, durant la révolution et après, est une question cruciale. A la lecture des textes de recherche, on a souvent l'impression que les femmes esclaves [238] paysannes, cultivatrices, africaines ne sont pas là. Des sources de l'époque nous donnant des indications sont écrites par des auteurs relevant soit des autorités militaires soit par des planteurs, soit des autorités gouvernementales, et l'on ne peut que dégager des observations là-dessus. Il y a certes des femmes connues comme ayant joué un rôle important durant la révolution, telle Marie-Jeanne, mais il est très difficile de trouver plus d'informations. Les données sont éparpillées et le parcours

de ces femmes est très difficile à reconstituer. Ce pourrait être donc une nouvelle voie d'exploitation comme recherche.

Cependant, il y a un très bon travail réalisé par l'historienne Arlette Gauthier sur la question de la femme dans l'esclavage, mais ce n'est pas suffisant. Sur la question de la citoyenneté, on a quelques indices, notamment Polverel qui avait instauré le Code du travail pour les nouveaux libres. Il disait aux femmes : « vous réclamez un salaire égal mais vous n'êtes pas égales, vous êtes toujours incommodées par des accouchements, par des troubles mensuels, vous ne pouvez pas travailler comme les hommes, vous ne pouvez donc pas avoir le même salaire. »

Le dictionnaire historique de la révolution haïtienne

Claude Moïse :

« Le dictionnaire historique de la révolution haïtienne a été conçu comme une contribution des chercheurs éparpillés dans la diaspora et de ceux existant en Haïti et qui déjà s'activent à préparer les différentes festivités qui s'échelonneront jusqu'en 2004. Nous avons déjà relevé plus de 400 textes et ceci n'est pas terminé car, dans ce type d'ouvrage, les entrées sont ouvertes. Nous allons donc continuer à préciser davantage nos recherches et à solliciter des spécialistes pouvant nous apporter leur concours. »

La questions des sources écrites et orales

Doudou Diène :

« Je pense que la communication de Yves Benot soulève une question absolument centrale, le problème des sources documentaires [239] Il nous a notamment signalé que l'une des grandes ambiguïtés du traitement de la traite négrière transatlantique est que la source dominante d'information, la source écrite, est celle des esclavagistes. C'est celle-là qui est la plus abondante, la plus « accessible », peut-être. Et se pose donc la question de retrouver la parole de l'esclave, son témoignage. C'est là le problème vraiment central que le Comité (scientifique international de la Route de l'esclave) pourra traiter en tenant compte de la tradition orale, des récits oraux, de la littérature orale, car c'est pour le moment un continent vide. Nous avons fait une réunion à Conakri, il y a quelques mois, et il y a d'ores et déjà tout un travail qui est en train de se faire en Afrique sur la tradition orale africaine, sur le début de l'esclavage, sur l'enlèvement des personnes, sur le vécu africain à partir du moment initial de la traite. Il faudrait, pour la vérité historique, donner un effort important dans la recherche des paroles d'esclaves. Le traitement critique des sources écrites ne suffit pas toujours. Il est, en effet, capital pour la vérité historique, la réalité de l'image de la traite, que les deux sources d'informations soient équilibrées : les sources écrites qui nécessairement sont celles des esclavagistes et les sources qui viennent de la tradition orale, de la littérature orale, des récits des victimes. Cette partie-là est plus complexe, plus difficile. Je lance donc un appel sur l'importance fondamentale d'avoir un traitement de fond sur ce système des traditions orales. »

Le facteur culturel dans les insurrections

Doudou Diène :

« Quel est le poids des facteurs culturels dans l'existence ou non d'une culture de révolte et de résistance dans les différentes parties des colonies ? Est-ce la préservation de pratiques culturelles d'origine africaine, traditionnelle, spirituelle ou autres qui sont plus fortes dans certains lieux que dans d'autres ? Est-ce que ce facteur-là ne pourrait-il pas être un facteur explicatif dans l'existence d'une culture de résistance, de combat en Haïti, différente de celles d'autres îles ? On ne peut pas se limiter aux explications démographiques. Ainsi donc, le facteur culturel aurait-il constitué la clé de démarrage, de la force, du maintien, de la structuration et de l'organisation de la révolte des esclaves ? »

[240]

Ana Maria de Oliveira :

« Les deux tiers de la population esclave étaient nés en Afrique, ils y avaient grandi et en avaient été déportés entre l'âge de quinze et trente-cinq ans. Ce qui représente une période de formation importante dans le développement d'un individu. Ils étaient des captifs de guerre et n'avaient probablement pas connu l'esclavage. Dix ans, environ, avant l'éclatement de l'insurrection, le nombre d'esclaves importés variait entre trente et quarante mille par an, dont une bonne partie venait du Congo qui était alors en proie à une guerre civile. A partir de cela, des africanistes ont émis l'hypothèse que plusieurs de ces esclaves

y auraient acquis une expérience militaire très fraîche, et qui pourrait expliquer le succès éclair de l'insurrection du 22 août dans les premières journées, mais encore là une insurrection n'est pas une révolution. »

Jacky Dahomay :

« Je ne suis pas historien, mais je voudrais éclairer les hypothèses exposées au point de vue culturel. Ce que Saint-Domingue a quand même de particulier, je parle sous réserve des informations que pourront donner mes collègues historiens, est que la traite y était plus intensive. A ce moment-là, les Noirs présents à Saint-Domingue sont plus nombreux et fraîchement débarqués d'Afrique alors que les Noirs des Petites Antilles sont davantage créolisés. Ce qui signifie donc, entre les Noirs créolisés et la majorité des Noirs d'Haïti, un fossé culturel. Cette spécificité culturelle va jouer un rôle non seulement dans le mouvement de révolte des Noirs pendant l'insurrection, mais certainement, hypothèse à vérifier, cette originalité massive des bossales à Saint-Domingue va sûrement influencer l'évolution de l'Haïti ultérieur pendant tout le XIXe siècle. Il semble aussi que les classes possédantes à Saint-Domingue occupent une place beaucoup plus importante sur le plan économico-social que les classes intermédiaires à la Guadeloupe et à la Martinique, et de ce fait, la Révolution française produit un très fort écho sur les Blancs, sur les mulâtres et les Noirs libres de Saint-Domingue. »

[241]

Le marron : acteur de sa propre liberté

Jean-Michel Deveau :

« Il faut remonter très haut et observer les révoltes d'esclaves qui commencent à peu près au XVIIe siècle avec le système des esclaves marrons qui sèment la terreur, faisant d'eux-mêmes, en grande partie, les acteurs de leur propre libération. Le gouvernement français en avait pris conscience depuis très longtemps puisque Choiseul, lorsqu'il signe le traité de 1763 de Louis XV, dit : « Nous perdons le Canada mais c'est très bien, car les 13 colonies anglaises (États-Unis) se sépareront de leur métropole le jour où le danger français aura disparu. » C'est alors que les bureaux des ministères ont échafaudé toute une géopolitique qui prévoyait une séparation de la métropole des Antilles à l'exemple des colonies américaines dont on estimait la séparation inéluctable et, à partir de là, ont été imaginées des solutions de remplacement. Celles qu'on a imaginées pour la France étaient : une annexion beaucoup plus importante du Sénégal pour une colonisation véritable, ou bien alors une colonisation de l'Égypte, ce que Bonaparte essaya de faire beaucoup plus tard. Or, dans ces projets, le grand argument pour l'Égypte et le Sénégal, était qu'on pourrait employer des paysans libres et non plus des esclaves. On voit bien que dès le milieu du XVIIe siècle, les esclaves ont fait peser une terreur, une pesanteur sur la politique française et, petit à petit, les esprits se sont habitués à lâcher du lest et à faire des abolitions qu'on a considérées comme inéluctables. Il faut donc observer la position des esclaves comme celles d'acteurs et non pas uniquement comme les récepteurs d'une législation française. »

La Société des Amis des Noirs

Un étudiant de l'École normale supérieure de Port-au-Prince :

« J'ai deux questions à poser à M. Marcel Dorigny.

La première : Vous avez dit que la Société des Amis des Noirs s'est reconstruite en 1796. Avait-elle été dissoute avant ? Vous avez également dit que les Amis des Noirs ne parlaient plus du thème de l'insurrection après la deuxième formation de la Société des Amis des Noirs. Est-ce que ces Amis des Noirs [242] voulaient l'insurrection quand ils en parlaient au début, c'est-à-dire après 1788 ? Les Amis des Noirs ne réclamaient-ils pas l'abolition de la traite sans l'abolition de l'esclavage ? »

Marcel Dorigny :

« La première Société des Amis des Noirs a-t-elle été dissoute puisqu'une seconde Société s'est créée quelques années plus tard ? Il n'y a pas de réponse certaine, la première Société des Amis des Noirs, que nous appelons première Société par commodité, a lentement cessé ses activités sans qu'on puisse savoir exactement à quel moment elle disparaît totalement. De fait, le registre de la Société qui a un procès-verbal assez minutieux de ses séances cesse d'être tenu au 10 juin 1790. Ensuite, après une assez longue période, il est possible de suivre par intermittence l'existence de la Société. Nous avons des groupes de réunions et d'assemblées statutaires qui se tiennent à Paris ; nous connaissons ces séances soit par des articles de journaux, qui rendent compte en quelques lignes de la tenue d'une séance,

ou par des correspondances privées qui depuis ont été publiées. Puis, nous avons eu des échos de l'existence de la Société dans des brochures, des pamphlets, des adresses où on évoque des réunions. Mais en gros, à partir d'octobre 1791, la Société semble entrer dans une période d'inactivité, ce qui correspond à la réunion de l'Assemblée législative. Cela veut dire qu'un bon nombre des Amis des Noirs sont élus et peut-être là, y a-t-il un changement de terrain d'action, la tribune de l'Assemblée devenant peut-être plus efficace qu'une société privée particulière. Il se peut aussi qu'il y ait eu une crise interne à la Société. On n'en sait rien étant donné qu'un bon nombre de ses membres fondateurs d'avant la révolution ont disparu physiquement, c'est-à-dire ils sont partis et n'ont pas choisi la même voie politique que le noyau des dirigeants de la Société. Donc, nous ne savons pas si la Société a été dissoute ou si elle s'est autodissoute. Je penserais plutôt qu'elle a cessé d'exister et de se réunir sans avoir produit un acte formel mettant un terme à son existence.

La seconde Société, dont on connaît très bien le point de départ puisqu'elle a eu une sorte de pré-réunion dans l'appartement privé d'un membre de la Société des Amis des Noirs, s'est réunie à nouveau pour former une nouvelle Société. Il y a un vide de quatre ans entre les deux dernières traces de la Société.

[243]

Dans le thème de l'insurrection je crois avoir montré que la Société des Amis des Noirs, à sa création, se place contre toute idée d'insurrection. Elle est fondée pour éviter l'insurrection. Elle pense se substituer à l'insurrection qu'elle croit inévitable si on ne met pas en place tout un ensemble de réformes. La seconde Société ne croit pas nécessaire de reprendre ce débat qui est clos par l'histoire. L'insurrection a eu lieu et elle a provoqué l'abolition de l'esclavage. Il n'y a pas lieu de revenir sur ce qui s'est fait peut-être à regret. Ne faudrait-il pas reprendre la phrase de l'abbé Grégoire en 1808 (peut-être qu'il ne

pensait pas à cela) que l'abolition de l'esclavage brutal a été un désastre et que les Amis des Noirs n'avaient jamais voulu cela. »

[245]

Quatrième partie.
Débats et annexes

B

Projet de la chaire UNESCO sur l'histoire de la traite et de l'esclavage

[Retour à la table des matières](#)

La chaire et le réseau UNESCO qui seront montés en Haïti concerneront l'histoire, l'anthropologie, l'archéologie et l'ethnolinguistique. La période relative à la traite négrière transatlantique et à l'esclavage sera au cœur même des études qui seront développées au sein de ces disciplines. Cette période de l'histoire représente un événement sans précédent pour les peuples d'Afrique, d'Amérique, d'Europe, de l'humanité toute entière. Par cette migration forcée de millions d'individus venus d'Afrique, par le contact de ces derniers avec les autochtones des Amériques, par la décimation de ceux-ci par les Européens, la face du monde s'est trouvée radicalement bouleversée. De nouvelles cultures sont nées, d'autres ont été éliminées à jamais, des échanges économiques et intellectuels se sont développés entre les trois continents, pour aboutir à ce qui existe aujourd'hui. Pourtant, chez de nombreux peuples, il existe encore une totale méconnaissance de leur histoire. Haïti se trouve malheureusement dans ce cas et pourtant son

histoire est unique et centrale dans l'histoire de la traite transatlantique, de l'esclavage et de leurs conséquences. Non seulement, elle fut la plus importante colonie française assurant un tiers des revenus de la France durant un siècle, mais surtout elle fut le détonateur de la série des insurrections qui menèrent aux abolitions de l'esclavage.

L'histoire de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage mérite d'être approfondie et élargie avec encore plus de sérieux pour mieux comprendre comment de la traite à la libération, [246] l'esclavage a profondément marqué et marque encore les cultures post-colombiennes. Par ailleurs, Haïti est un creuset particulièrement riche en matière d'archives écrites, de sites méconnus, mais aussi de traditions orales qui sont encore des sources inexplorées pour un renouvellement des connaissances relatives à la traite, à l'esclavage et à leur corollaire, le vodou haïtien, né dans la colonie, notamment en réaction au système esclavagiste.

Enfin, nous croyons qu'implanter cette chaire en Haïti ne comblerait pas seulement un manque en termes de lieu de recherche dans la zone caraïbe et répondrait ainsi à l'attente de nombreux pays, mais aussi marquerait, de façon symbolique, le rôle particulier qu'a joué Haïti durant la période coloniale et que reconnaît l'UNESCO et le Comité scientifique international de la Route de l'esclave, en prenant la date de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue, le 23 août, comme Jour du souvenir de la traite et de son abolition.

[247]

Quatrième partie.
Débats et annexes

C

Présentation du musée de l'Esclavage

Historique du projet

[Retour à la table des matières](#)

En 1994, Ouidah, ville béninoise, s'est faite le témoin d'une rencontre que l'UNESCO patronnait. Lors de cette conférence générale, fut proposé le projet interrégional de la Route de l'esclave dont un des objectifs consiste à créer un « lieu de recueillement et de souvenir pour honorer la mémoire de plusieurs millions d'hommes, de femmes et d'enfants victimes d'une des plus grandes barbaries de l'histoire de l'humanité que furent l'esclavage ainsi que la traite et le génocide qui en résultèrent ». Ainsi la Commission de l'UNESCO, en sa séance plénière du 12 novembre 1997, adopta la résolution portant création, à Port-au-Prince en Haïti, du musée de la Traite et de l'Esclavage. Le Comité haïtien de la Route de l'esclave, au sein duquel un sous-comité « Musée » oeuvre, a la responsabilité de mener le projet à son terme.

Le musée de la Traite et de l'Esclavage (MTE) : sa définition

Le MTE est conçu comme un musée de société « éclaté », en ce sens que son discours muséographique renvoie non seulement à certains des sites historiques haïtiens, mais aussi à ceux de la région Caraïbes/ Amériques, ainsi que des points spécifiques en Afrique et en Europe. Cet éclatement fera le lien entre le MTE et d'autres lieux de mémoire d'esclaves pour rétablir la « chaîne », pour revoir, en quelque sorte, l'horreur afin de mieux la dépasser.

[248]

Mission et objectifs

Le MTE a pour mission de raviver la mémoire des peuples noirs de la région caraïbe, de l'Amérique et du monde entier. Il veut, à travers son existence et ses activités, rappeler l'histoire éclatée de cette période de la traite et de l'esclavage, sans attiser les rancœurs. Il se donne pour but de rétablir et de restaurer les faits longtemps refoulés de cette longue traversée. Le MTE se fait ainsi le porte-parole des peuples en clamant haut et fort le refus de voir à jamais s'imposer à l'homme, de quelque origine qu'il fût, une vie sans espoir et sans dignité.

Les objectifs du MTE sont définis comme suit :

- consigner la mémoire de l'esclave et mettre en scène l'histoire de cette période de « déshumanisation » ;

- combler le vide de ce temps historique et rendre accessible aux publics du MTE une histoire culturelle, sociale, économique des populations africaines transplantées ;
- illustrer la politique menée par l'administration royale française et les compagnies maritimes à Saint-Domingue et dans les autres points de la région considérés comme bases navales et ports de débarquement d'esclaves. Illustrer également les périodes de conflit entre les pays européens, particulièrement la France et l'Angleterre, dans leurs combats maritimes. Identifier leurs points de ravitaillement et le développement d'une économie insulaire ;
- faire émerger les formes de résistance de l'esclave qui ont mené, en Haïti, à 1804 et, ailleurs, aux luttes de libération; recréer aussi les points de relais historiques ;
- parler des transformations subies après la libération ; montrer l'architecture et les différentes formes d'expression comme la musique, la danse, l'alimentation..., enfin, tout ce qui forme l'ensemble des composantes de la société ;
- penser des formes adaptées de présentations muséographiques et aussi de constitution de collections, de modes de conservation d'objets, de documents comme de collectes de témoignages vivants ; faire de la recherche sur le passé pour retrouver les racines nécessaires à la compréhension du présent et à l'affrontement de l'avenir ;
- développer des formes de partenariat avec des organismes de développement œuvrant dans des domaines parallèles. Trouver des moyens d'insertion dans la société haïtienne en [249] mutation, étant donné que la simple connaissance du passé ne suffit plus et qu'il faut faire l'apprentissage du nouveau, donc innover et entreprendre en se tournant vers l'avenir ;
- en partenariat avec d'autres institutions, procurer des clés de compréhension de notre monde actuel en participant avec les médias à des activités planifiées, en s'appropriant la culture par

l'éducation, la formation, l'information et la compréhension de notre société et des sociétés dont nous avons jadis partagé les déboires ;

- diffuser largement des produits culturels et devenir un centre de ressources régional ;
- s'intégrer dans des réseaux régionaux et internationaux pour devenir un acteur à part entière du développement socioculturel et économique d'Haïti.

La définition de ces objectifs débouche sur les trois grands rôles que se donne le MTE : celui de la recherche et de la diffusion, celui de l'éducation et celui de partenaire du développement.

Les rôles du MTE

Le MTE est, grâce à la chaire UNESCO de l'esclavage qu'il abrite, un musée où la *recherche et la diffusion* des résultats permettent de développer des programmes axés sur la culture vivante liée à la période de l'esclavage, l'histoire de la traite négrière, l'histoire des arts et des traditions, le patrimoine archéologique, le patrimoine bâti ainsi que les disciplines muséologiques. Il utilise aussi bien les sources orales que les sources écrites pour remplir ce rôle, rôle qui est renforcé de par ses relations avec d'autres institutions de recherche. Ce travail de recherche vient soutenir la collecte d'objets susceptibles de devenir, au musée, des témoignages pour renforcer la langage élaboré par le programme de présentation muséographique.

Un autre rôle important du MTE est celui de ses rapports avec les populations et, particulièrement, les jeunes. Ses *programmes éducatifs* prennent en compte l'héritage et le patrimoine culturels. Ils amorcent une stratégie culturelle par l'éveil des consciences citoyennes et ils proposent des moyens de prise en compte et de valorisation

du quotidien. Ainsi les jeunes Haïtiens qui viennent au MTE ont déjà des formes de connaissance [250] de leur réalité, ces formes doivent être prises en considération par les éducateurs muséaux.

Le patrimoine culturel et la mémoire des lieux sont des notions quasi inconnues de la majorité de la population haïtienne. A côté de cette forme d'ignorance, on assiste à une dilution de l'identité culturelle de plus en plus ébranlée par la situation politique, par les changements économiques et sociaux, par les migrations vers des zones urbaines ou carrément à l'extérieur du pays. Ce phénomène migratoire traverse toutes les couches sociales. Il n'est donc pas étonnant que des publics-cibles : les écoliers, les étudiants, les universitaires, comme ceux qui sont hors du système scolaire, soient également affectés. Dans cette perspective, l'aspect formel des programmes éducatifs muséaux se double d'un autre aspect beaucoup moins formel ; le MTE devient aussi une institution où l'éducation non formelle joue un rôle important. Ce qui demande une diversification des programmes éducatifs pour des publics aussi variés que possible.

Un troisième rôle considérable que remplit le MTE est celui d'outil mis au service du développement socioculturel et économique d'Haïti. Grâce à la chaire UNESCO, il élabore un langage clair qui lui permet de communiquer avec les publics-cibles. De plus, dans sa volonté de préserver l'identité culturelle haïtienne, il propose une image valorisante de l'être issu de l'esclavage, image sans laquelle aucune forme de développement spécifique ne se dessine. Il s'attache à approfondir la compréhension du rapport entre les individus et la réalité qui les entoure, entre les individus et les objets dont ils ont hérité, entre les individus et leur patrimoine. Cette compréhension rééquilibre ce rapport pour que chaque visiteur se transforme, avec le temps, en acteur de sa propre histoire.

Le MTE s'insère, en outre, dans un circuit de développement économique. Le tourisme est considéré comme une source d'apports monétaires aidant à activer des leviers de l'économie. Mais, comme le patrimoine culturel et historique haïtien est très peu mis en valeur, il reste à mettre en place une infrastructure et des structures de ges-

tion rationnelle des lieux et sites pouvant attirer la curiosité et l'intérêt des touristes. Des chiffres donnant la mesure de cet apport touristique en Haïti ne sont pas disponibles. Mais, quel que soit le nombre de touristes visitant annuellement le pays, la présence de ces derniers a un effet [251] bénéfique sur l'indifférence de la majorité des Haïtiens envers leurs sites et monuments historiques. La création du MTE, de par sa portée internationale, contribuera à resituer Haïti sur la carte touristique en mettant en avant ce passé historique dont nous gardons encore de précieux vestiges. Ces restes sont la clef de la réussite de notre tourisme culturel proposant tout un ensemble d'activités bien plus enrichissantes que les traditionnels « 3 s » (sea, sex, sun) !

[253]

Quatrième partie.
Débats et annexes

D

Lettre de Federico Mayor, directeur général de l'UNESCO

[Retour à la table des matières](#)

« Par sa résolution 29 C/40, la conférence générale de l'UNESCO, sur la recommandation du Conseil exécutif, a proclamé le 23 août de chaque année Journée internationale du souvenir de la traite négrière et de son abolition. Cette date a été choisie parce qu'elle symbolise le fait que les esclaves ont été les principaux acteurs de leur libération : c'est en effet dans la nuit du 22 au 23 août 1791 qu'a commencé, dans l'île de Saint-Domingue (aujourd'hui Haïti et République dominicaine), l'insurrection qui devait jouer un rôle déterminant dans l'abolition de la traite négrière transatlantique.

Le silence qui a entouré cette tragédie humaine d'une ampleur exceptionnelle, dont les conséquences sont encore perceptibles aujourd'hui, donne toute sa signification et sa portée à la résolution susmentionnée de la conférence générale. Je souhaite que cette Journée soit

marquée par une vaste mobilisation dans l'ensemble des États membres et des membres associés.

La Journée internationale du souvenir de la traite et de son abolition devrait permettre d'inscrire la tragédie de la traite négrière transatlantique dans la mémoire universelle de l'humanité et offrir l'occasion, selon les objectifs du projet « La Route de l'esclave », d'un examen collectif de ses causes profondes, de ses modalités et de ses conséquences, ainsi que d'une analyse des interactions qu'elle a générées et des liens qu'elle a tissés entre l'Afrique, l'Europe, les Amériques et les Caraïbes. La célébration de la Journée devrait nourrir la réflexion et inspirer l'action concernant toutes les formes modernes d'asservissement.

[254]

Je vous invite, dans l'esprit de cette résolution, à engager des actions et à y associer l'ensemble de la population de votre pays et en particulier les jeunes, les éducateurs, les artistes et les intellectuels. »

[255]

Quatrième partie.
Débats et annexes

E

Résolution adoptant le 23 août comme « Journée internationale du souvenir de la traite et de son abolition »

[Retour à la table des matières](#)

Ayant présente à l'esprit sa résolution 20 C/4/1.2/7, adoptée en 1978, qui invite le directeur général à apporter une aide morale et matérielle à l'organisation d'une journée annuelle des peuples noirs,

Notant avec intérêt le soutien exprimé au projet de l'UNESCO « La Route de l'esclave » par l'Organisation de l'unité africaine (OUA) à sa 28e session ordinaire (Dakar, juin 1992),

Rappelant sa résolution 27 C/3.13, par laquelle elle a approuvé la mise en oeuvre du projet interculturel et interrégional « La Route de l'esclave »,

Rappelant également sa résolution 28 C/5.11, relative à « La Route de l'esclave » et la proposition d'une commémoration internationale de la traite négrière,

1. faites siennes l'approche et la conception générales proposées par le directeur général dans le document 29 C/53 en ce qui concerne les objectifs et le programme de commémoration et approuve la décision 150 EX/8.2 ;
2. proclame le 23 août de chaque année « Journée internationale du souvenir de la traite négrière et de son abolition » ;
3. invite les États membres à donner toute l'ampleur voulue à cette Journée internationale et à mobiliser l'ensemble des communautés éducatives, scientifiques, artistiques et culturelles, la jeunesse et, d'une manière générale, la société civile ;
4. invite le directeur général à veiller à l'association étroite de l'Organisation à cette commémoration et à ce que des activités, visant à la promotion des valeurs de tolérance, de respect, d'acceptation et d'appréciation de l'égale dignité des êtres [256] humains ainsi qu'à la promotion du dialogue interculturel, soient organisées par l'UNESCO ;
5. invite également le directeur général à transmettre la présente résolution au secrétaire général de l'Organisation des Nations unies en vue de la participation des États membres de l'ONU à cette commémoration.

[257]

Quatrième partie.
Débats et annexes

F

Allocution de Madame Ana Maria de Oliveira, ministre de la Culture de la république d'Angola

[Retour à la table des matières](#)

Monsieur le ministre de la Culture d'Haïti.

Monsieur le recteur de l'université Quisqueya de Port-au-Prince.

Monsieur le directeur de la Division des projets interculturels de l'UNESCO.

Monsieur le représentant de l'UNESCO en Haïti.

Monsieur le président du Comité national haïtien de la Route de l'esclave.

C'est un grand honneur pour moi de pouvoir participer à cet important événement qu'est la table ronde sur l'insurrection de Saint-Domingue du 22 août 1791.

Je voudrais remercier les autorités haïtiennes pour l'accueil chaleureux qui nous a été réservé à notre arrivée à Port-au-Prince et en même temps transmettre notre solidarité à tout le peuple haïtien. Je voudrais également remercier tous ceux qui ont travaillé pour l'organisation de cette table ronde, en particulier le Comité national haïtien de la Route de l'esclave. Je voudrais aussi remercier vivement le président du Comité scientifique international de la Route de l'esclave.

Comme vous devez le savoir certainement tous, mesdames et messieurs, la traite négrière et l'esclavage font d'objet d'une étude scientifique et pluridisciplinaire autour d'un projet qui s'appelle la Route de l'esclave sous la direction de l'UNESCO.

Pour cette raison, je remercie aussi l'UNESCO pour son appui inconditionnel à ce projet, et qui est toujours présent pour soutenir, encourager et organiser des activités liées à la traite négrière et à l'esclavage.

[258]

Après Ouidah au Bénin, là où a démarré officiellement le projet la Route de l'esclave, après Matanzas à Cuba et Cabinda en Angola, nous sommes aujourd'hui en Haïti pour la Route de l'esclave et à cela deux raisons, d'abord, la table ronde sur l'insurrection de Saint-Domingue, puis la 4^e réunion du bureau du Comité scientifique international du projet.

L'insurrection des esclaves du 22 août 1791 en Haïti est un symbole de la résistance des Noirs africains à la traite négrière et à l'esclavage. Il a fallu une longue et rude guerre pour que les esclaves insurgés retrouvent leur liberté et en 1804 proclament Haïti la première République noire du monde.

Finalement, qui étaient ces insurgés ? D'où venaient-ils exactement ? Pourquoi se sont-ils insurgés ? Voilà des questions que parfois l'on se pose quand on évoque l'événement du 22 août 1791 et qui certainement apparaîtront au cours des débats de la présente table ronde. Une chose est claire, les Africains ont toujours refusé la traite

négrière et l'esclavage, la preuve en est par le nombre d'insurrections qui ont eu lieu.

Mesdames et Messieurs, le projet de la Route de l'esclave est aussi un projet de dialogue interculturel entre les trois continents impliqués dans la traite négrière transatlantique, à savoir l'Afrique, l'Europe, l'Amérique et les Caraïbes. Il nous faut un dialogue permanent sur ce sujet. Un dialogue qui nous fera mieux connaître notre passé commun, mieux comprendre le présent et envisager l'avenir, dans un monde meilleur où les horreurs et les malheurs d'autrefois ne se répéteront pas.

L'histoire comporte quelques fois des moments difficiles et nous les Angolais, les connaissons très bien. Mais nous sommes sûrs que, tous, nous saurons surmonter nos problèmes pour offrir des jours meilleurs et une vie digne et heureuse à nos peuples.

Je termine en disant que dans ce processus de mondialisation, aucun peuple quel qu'il soit ne peut être supérieur à un autre et nous tous avons droit au meilleur de la vie.

Je vous remercie beaucoup et je déclare ouverte la table ronde internationale sur l'insurrection du 22 août 1791 à Saint-Domingue.

[259]

Quatrième partie.
Débats et annexes

G

Allocution de Doudou Diène

*directeur de la Division
des projets interculturels de l'UNESCO*

[Retour à la table des matières](#)

Madame la ministre de la Culture de l'Angola, Madame de Oliveira
Monsieur le ministre de la Culture d'Haïti, Jacques Édouard Alexis,
Mesdames, Messieurs,
Chers amis,

En nous réunissant aujourd'hui à Port-au-Prince, je crois que c'est un double retour aux sources. Le premier est qu'il faut se rappeler que l'histoire de ce peuple haïtien est un des moments les plus importants de l'histoire de la traite négrière. Donc, venir ici pour en parler a une signification particulière. L'autre retour aux sources est que beaucoup de gens ne savent pas que c'est ici, en Haïti, que la première réunion fondatrice du projet la Route de l'esclave a eu lieu. Enfin, il faut rap-

peler que c'est Haïti qui a soumis la première résolution qui a mené à la création et au lancement du projet la Route de l'esclave.

Je voudrais vous dire en deux mots pourquoi ce projet est essentiel pour l'UNESCO et vous dire surtout pourquoi M. Federico Mayor, directeur général de l'UNESCO, dans son discours de clôture à la conférence générale de l'UNESCO, a indiqué que pour lui la Route de l'esclave était le projet majeur du troisième millénaire en ce qui concerne le dialogue interculturel. Deux raisons ont présidé au lancement par l'UNESCO de ce programme, et ces deux raisons sont intimement liées au mandat de l'organisation. La première raison est la nécessité d'un retour sur la traite négrière transatlantique. Pourquoi une nécessité ? Parce que beaucoup d'historiens décrivent le temps [260] des négriers comme la plus grande tragédie de l'histoire humaine. Cette tragédie immense, inouïe, violente est pratiquement absente des livres d'histoire sinon de la mémoire du monde. La première raison de l'UNESCO est de revenir sur une tragédie oubliée. Ce faisant, l'UNESCO ne cherche pas à faire une sorte d'exercice de rhétorique. Notre mandat est la contribution à la paix par l'éducation, la science et la communication, et toute l'expérience de l'UNESCO depuis sa fondation confirme une donnée qui est souvent oubliée.

C'est que le combat pour la démocratie, comme le combat pour les droits de l'homme, constitue d'abord et avant tout un combat de mémoire dans le sens où toute tragédie oubliée ou insuffisamment analysée, comprise et assumée peut se reproduire. Revenir sur la traite des Noirs pour en faire une question universelle pour qu'elle figure dans l'histoire du monde autant que celle de la Chine, du Sénégal, du Bangladesh et de toute autre tragédie de cette nature.

L'autre raison pour laquelle l'UNESCO a lancé ce projet est un appel au dialogue interculturel. La traite négrière a constitué dans la vie des historiens le plus grand déplacement de population de l'histoire humaine, tant par sa durée que par le nombre de personnes qui ont été impliquées. Ce déplacement a constitué une rencontre entre des millions d'Africains, d'Indiens et d'Européens dans l'immense terre des Amériques et des Antilles, et de cette rencontre, depuis le premier

jour de la traite, se sont produites des conséquences, des interactions d'une ampleur exceptionnelle, peut-être uniques dans l'histoire de l'humanité.

Interactions que n'avaient pas prévues les esclavagistes, c'est-à-dire la création de nouvelles formes de vie, de cultures, de traditions spirituelles, de nouvelles dynamiques, de nouvelles rencontres. Et c'est précisément ces interactions que l'UNESCO souhaite, avec la Route de l'esclave, mettre en lumière. Et c'est pour cela que cette rencontre, aujourd'hui en Haïti, est importante. Elle est importante parce que l'insurrection de Saint-Domingue est un moment essentiel, mais aussi un moment qui peut-être n'a pas été suffisamment mis en lumière parce que l'une des figures rhétoriques du révisionnisme sur la traite négrière est l'idée que l'esclave s'est laissé enchaîner, transporter, asservir sans résistance.

Mettre en lumière cette oppression en revenant à l'insurrection de Saint-Domingue, c'est donc revenir à la vérité historique [261] du combat de l'esclave. C'est pour cette raison que ce colloque est absolument essentiel. Il ne s'agit pas seulement d'écrire l'histoire d'un peuple noir ou de l'Afrique, mais d'écrire ensemble l'histoire de cette tragédie dans ses conséquences par les peuples qui l'ont vécue, autant en Europe, qu'en Afrique, en Amérique ou dans les Antilles.

Je voudrais aussi souligner que pour le directeur général de l'UNESCO, il est essentiel que deux conditions soient remplies pour que ce projet atteigne ses objectifs.

La première est que ce projet de base ait la plus grande rigueur scientifique. Nous savons qu'il soulève déjà toutes sortes d'interrogations, de critiques, d'interprétations, mais aussi de soupçons. Nous voulons ainsi que sur l'aspect historique et sur les conséquences des faits, tous les éléments connus puissent être mis à jour de manière absolument objective et rigoureuse. C'est à partir de ces critères que la Route de l'esclave et la tragédie de la traite négrière seront universelles.

La deuxième condition est d'amener ensemble les peuples concernés à coopérer, et l'UNESCO a déjà rempli, d'une certaine manière, son mandat puisque que nous avons ici, présent, Leif Svalesen qui est norvégien. Il nous parlera plus tard de l'expérience de la Norvège dans l'histoire de la traite des Noirs et aussi l'aide fournie par ce pays pour l'avancement du projet de la Route de l'esclave. C'est donc l'un des exemples de ce que l'UNESCO veut obtenir en ramenant ensemble les partenaires historiques de la traite négrière. C'est de faire assurer à chacun son rôle sur le plan moral et éthique, mais aussi sur le plan des moyens, et la Norvège a déjà donné à l'UNESCO 3 millions de dollars pour mettre en œuvre ce programme. Par la signification profonde de cet exemple, je voudrais, en conclusion, mettre en lumière le parcours difficile et complexe de la Route de l'esclave. L'enjeu n'est pas seulement un enjeu pour le peuple noir ou pour l'Afrique, bien que rien de ce qui se passe en Afrique ne puisse être expliqué sans un retour à la traite négrière, il est à la fois la vérité historique, le respect de la vérité historique, mais aussi la nécessité de créer les conditions d'une paix véritable qui fasse que l'on construise un dialogue inter-culturel sur la base d'une tragédie assumée ensemble. C'est le défi de ce programme et c'est pourquoi l'UNESCO est extrêmement heureuse aujourd'hui d'être en Haïti.

Je vous remercie.

[262]

Quatrième partie.
Débats et annexes

H

Allocution de Jacques Edouard Alexis,

*ministre de l'Éducation nationale
et de la Culture d'Haïti*

[Retour à la table des matières](#)

Madame le ministre de la Culture de la république d'Angola

Monsieur le recteur de l'université Quisqueya

Monsieur le représentant-résident de l'UNESCO en Haïti

Monsieur le directeur de la Division des projets interculturels de
l'UNESCO

Monsieur le coordonnateur du Comité national haïtien du projet la
Route de l'esclave

Monsieur le conseiller du président Préval

Madame la directrice générale de l'éducation nationale

Monsieur le directeur général de la culture

Monsieur le coordonnateur de l'OPL

Mesdames, Messieurs les chercheurs, intellectuels du grand projet
la Route de l'esclave

Chers étudiants,

Chers professeurs,

Chers invités,

Mesdames, Messieurs,

Il est des reconstitutions qui sont porteuses d'avenir.

Cette table ronde internationale sur l'insurrection de la nuit du 22 au 23 août 1791, dont j'ai l'honneur d'inaugurer les travaux, permettra, à n'en pas douter, d'alimenter un questionnement sur le passé et le futur des peuples qui à un titre ou à un autre ont été en contact avec la réalité de l'esclave.

Si l'entrée en modernité d'une bonne partie de l'Occident a su tirer parti de l'exclusion de groupes sociaux, de peuples parfois violemment arrachés à leur univers quotidien, l'actuel, et semble-t-il, inévitable mouvement vers la globalisation ne [263] pourra vraiment s'épanouir sans la mise en place d'une dynamique d'intégration de ceux-là, qui par le jeu des relations internationales mais aussi des problématiques locales, se sont retrouvés en marge du progrès.

Relire le passé pour mieux comprendre le présent, et être en mesure de projeter dans l'avenir, ce rendez-vous collectif et vivant avec l'histoire vient à son heure.

Et l'on ne peut que féliciter le Comité national haïtien de la Route de l'esclave d'avoir réussi à impliquer dans cette entreprise de relecture dynamique, les spécialistes, les personnalités dont l'intérêt pour la problématique de l'esclavage s'est depuis longtemps imposé. La qualité des communications, la profondeur des débats qui seront suscités témoigneront sans nul doute de la vitalité de la recherche qui a eu pour objet la question de l'esclavage et des effets sociaux. Je sais que vous

aurez à cœur, chers participants, de déborder le cadre de la seule discussion académique, pour vous laisser interpeller par les défis qui constituent l'accès universel à la vraie citoyenneté, la construction de la nation, la consolidation de l'État.

Parce que l'insurrection de la nuit du 22 août 1791 constitue un acte inaugural d'un mouvement social sans précédent aux conséquences immenses, elle porte en elle les germes des différentes mobilisations qui se sont produites durant la période qu'elle initie. Elle offre aussi un accès à l'intelligence d'une tranche d'histoire que nous autres, Haïtiens, nous sommes toujours fiers d'exhiber.

Soumettre à la question l'événement fondateur du 22 août 1791, c'est d'abord réfléchir sur ses conditions, sociales de possibilités. Il s'agit alors de s'interroger sur les ruptures qui ont fragilisé la structure sociale de l'époque, sur les opportunités politiques qui ont été mobilisées, sur l'apport de certaines institutions notamment religieuses, dans l'émergence de ce vent de rébellion au pouvoir de contagion irrésistible.

Ce rapport vivant avec l'histoire ne pourra faire l'économie d'un examen des différents objets concrets par lesquels s'est constituée la mémoire de cet événement non point dans un souci d'archéologie, d'ethnologie ou de simple esthétique pour admirer les traces sédimentées d'un passé glorieux aussi lointain, mais pour redonner la parole à ce qui a été sauvegardé par la tradition orale, par des objets et par des espaces porteurs de mémoire.

[264]

Cette table ronde se produit au milieu d'un peuple qui ne veut pas renier ses origines de combattant. Segment de la diaspora africaine implantée ici, nous ne cesserons de fomenter d'autres nuits du 22 août. Cette fois, non point pour mettre un terme à l'esclavage, mais pour produire une véritable démocratisation de notre société. En se soulevant contre la dictature des Duvalier, en résistant à la dictature militaire, en obtenant le retour à l'ordre constitutionnel après trois années de lente et pénible traversée du désert, le peuple haïtien a de

nouveau démontré sa capacité de se laisser inspirer par l'événement fondateur du 22 août 1791. La tenue de cette table ronde nous oriente vers un autre rendez-vous. En l'an 2004, notre pays célébrera le bicentenaire de l'indépendance, l'occasion est offerte pour mobiliser l'ensemble des forces vives de la nation d'où qu'elles viennent, autour des préparatifs de cet important événement.

L'occasion est offerte pour engager un débat sur notre avenir comme nation. Alors que nous tous commençons à prendre conscience de la nécessité d'un sursaut de solidarité pour retisser le lien national en refusant de vivre dans une société à deux vitesses, en refusant de maintenir hors-jeu la grande majorité de la nation, en répondant à l'invitation du comité organisateur de ce colloque, le Comité national haïtien de la Route de l'esclave, non seulement, chers amis, vous rendez possible le mouvement de concertation entre les différents peuples, qui ont pris naissance à partir de la diaspora africaine, et qui veulent se réapproprier cette page de leur histoire collective, mais vous jetez aussi les bases d'une réconciliation éclairée et constructive entre tout cela que le directeur général de l'UNESCO, M. Federico Mayor, a appelé les différents protagonistes d'un drame historique.

Vous inaugurez, peut-être, la voie d'une solidarité renouvelée entre l'Europe, l'Afrique, l'Amérique et les Antilles. L'UNESCO peut à juste titre s'enorgueillir de la réalisation de cet événement qui permettra l'appropriation par les Haïtiens de cet important projet que constitue la Route de l'esclave. Comme M. Diène vient de nous le signaler, Haïti a été aussi à la base de l'émergence de ce grand projet international qu'est la Route de l'esclave.

Avec la conviction que les vrais enjeux de cette rencontre ne seront pas occultés, avec un profond sentiment de reconnaissance [265] pour vous tous qui nous honorez de votre présence, avec la garantie de l'appui indéfectible du gouvernement haïtien aux initiatives du Comité national haïtien de la Route de l'esclave, je voudrais encore une fois souhaiter la plus cordiale bienvenue à l'ensemble de participants, en particulier à nos amis venant de l'étranger, et je voudrais également

formuler des vœux de succès renouvelés à cette importante rencontre.

Je vous remercie.

[266]

Quatrième partie.
Débats et annexes

I

Allocution de Bernard Hadjajd,

*représentant-résident
de l'UNESCO en Haïti*

[Retour à la table des matières](#)

Monsieur le ministre de l'Éducation nationale,
Madame le ministre de la Culture de la république d'Angola,
Monsieur le directeur des projets interculturels de l'UNESCO,
Madame la secrétaire permanente de la Commission nationale de
l'UNESCO,
Cher Laënnec Hurbon,
Mesdames, Messieurs,
Chers amis.

Il est difficile de prendre la parole devant une assemblée de cette qualité, devant d'éminents spécialistes. Aussi, sacrifiant aux règles du protocole, j'essaierai, modestement, de vous dire ce que je ressens.

Le devoir de tout intellectuel, de tout responsable politique, de toute personne concernée par la construction d'un humanisme pluriel consiste à nouer patiemment les fils d'un dialogue fécond entre les hommes autour des valeurs de liberté et de justice.

Votre présence, ici à Port-au-Prince, témoigne de cet engagement sur ce chemin difficile d'une utopie fraternelle et respectueuse des différences.

Sur cette voie, la mémoire, les mémoires collectives occupent une place centrale. Non pas une mémoire « antique », mais une mémoire se posant avec rectitude face au passé qu'il convient de réexaminer à la lumière du présent afin d'éclairer l'avenir. Mémoires à l'intérieur des espaces nationaux, mais également mémoire universelle autour de la rencontre des peuples, aussi douloureuse fût-elle. Par la mémoire, je me fonde après coup, rétroactivement : j'assume aujourd'hui ce qui, dans le passé absolu de l'origine, n'avait pas de sujet pour être reçu [267] et qui, dès lors, pesait comme une fatalité. Par la mémoire, j'assume et remets en question. La mémoire réalise l'impossibilité : la mémoire, après coup, assume la passivité du temps historique et le maîtrise. La mémoire comme inversion du temps historique est essence de l'intériorité... L'intériorité est le refus de se transformer en un pur passif, figurant dans une comptabilité étrangère (Emmanuel Lévinas : *Totalité et Infini*). La traite négrière, blessure partagée, n'est pas ressassement de vieilleries qu'il convient de remiser dans un coin oublié du musée de l'histoire humaine. Cette brûlure de l'histoire n'est pas le domaine réservé du peuple noir, même s'il en fut le « corps souffrant », pas plus que la « shoah » n'est celui du peuple juif.

Nous sommes tous concernés par le devoir de mémoire.

Il est heureux, après plus d'un siècle de silence, que l'on puisse enfin parler de cette rencontre brutale entre l'Occident, l'Afrique et les Amériques. Mais il s'agit là du début de l'ouverture d'une réflexion

commune sur un passé douloureux, qui devrait déboucher sur une solidarité authentique : solidarité, partage, dialogue respectueux mais non complaisant au plan international et à l'intérieur des États nationaux. Car, si la mémoire collective de l'humanité s'interroge sur l'esclavage, la shoah, le génocide du Rwanda, l'épuration ethnique dans l'ex-Yougoslavie, ces interrogations doivent descendre des sommets pour éclairer les mémoires collectives qui, au sein d'un même espace national, sont marquées différemment par cette histoire passée.

Le réexamen du passé n'est pas, et vous le savez bien, une démarche archéologique, car il est la condition d'une ouverture sur l'avenir, sur un dialogue renouvelé indispensable au « vivre-ensemble ». Il est également indispensable à la construction démocratique. C'est du reste, l'un des thèmes de votre colloque qui pose la question du passage de l'esclavage à la liberté et à la citoyenneté.

Vos travaux s'inscrivent de la sorte dans une démarche qui vise à *raviver la radicalité d'une mémoire qui inscrit, dans les aléas du temps, une tension permanente et féconde entre le passé et le futur comme entre le particulier et l'universel.*

La dimension universelle de l'insurrection de Saint-Domingue est également un de vos sujets de réflexion ; c'est justement ce que la communauté internationale a voulu affirmer à l'occasion de la récente session de la conférence générale de [268] l'UNESCO, en faisant du 23 août, date de cette insurrection, la « Journée mondiale du souvenir de la traite négrière et de l'esclavage ».

L'ensemble des travaux, des réflexions, des recherches, des réalisations qui parcourront la Route de l'esclave visent à lever le voile aveuglant de l'arrogance, en optant pour une démarche ouverte où le présent déborde d'expériences passées, de « savoirs assujettis ». Comme nous le dit F. Braudel, cette « dialectique sans fin remise en cause - passé, présent ; présent, passé - risque d'être tout simplement le cœur, la raison d'être de l'histoire elle-même ».

C'est dire l'importance de votre tâche.

Je vous remercie de m'avoir écouté, je vous souhaite un travail fructueux qui, j'en suis persuadé, nous permettra d'enrichir notre connaissance et de mieux comprendre les réalités présentes par l'identification des traces du passé.

Fin du texte